







Dr. E. L. Th. Henke's

nachgelassene Vorlesungen

über

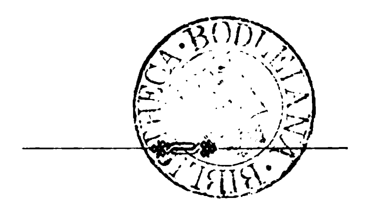
Liturgik und Homiletik.

Für den Druck bearbeitet und herausgegeben

von

Dr. W. Zschimmer,
Pfarrer der deutschen evangelischen Gemeine in Smyrna.

Mit einem Vorwort von D. Gustav Baur in Leipzig.



Halle a/S.
Lippert'sche Buchhandlung
(MAX NIEMEYER).
1876.

Vorwort.

Der Herr Herausgeber hat gewünscht, dass ich diesem nachgelassenen Werke des seligen Henke ein Vorwort beigeben möge. Ich glaube nun freilich weder, dass das Buch einer solchen Empfehlung bedarf, noch dass gerade ein Wort von mir ihm zu besonderer Empfehlung gereichen wird. Nachdem ich aber durch Begebnisse, welche man als zufällige zu bezeichnen pflegt, zu demselben einmal in nähere Beziehung getreten bin, ergreife ich gerne die mir dargebotene Gelegenheit, als einer seiner ersten Leser meinen Dank für die mannigfaltige Anregung und Belehrung auszudrücken, welche mir durch die Beschäftigung mit ihm geworden ist.

Ich habe weder als Schüler zu Henkes Füssen gesessen, noch als College ihm zur Seite gestanden, und auch seinen näheren Freunden kann ich mich nicht beizählen. Während er zu Marburg und ich zu Giessen docierte, ist unsere Bekanntschaft durch den uns beiden innig befreundeten Credner, meinen unvergesslichen Lehrer, vermittelt worden. Zu einer längeren und gründlicheren Berührung kam es in den so stürmisch bewegten Septembertagen des Jahres 1848, während deren die Abgeordneten deutscher Universitäten zu Jena tagten, um die Reform unserer Hochschulen zu berathen. Auch in Hamburg habe ich ihn namentlich im Hause Heinrich Schleidens während der sechsziger Jahre wiederholt begrüsst und endlich noch im October 1872 in Halle während des letzten Kirchentages an der jugendlichen Frische und Lebhaftigkeit seines Geistes und Wesens mich erfreut. Das alles sind nur verhältnissmässig rasch vorübergehende Begegnungen gewesen, aber sie haben mich in steter Liebe und Verehrung einem Manne verbunden, von welchem ich jedesmal den Eindruck einer eben so liebenswürdigen als bedeutenden Persönlichkeit empfing und wohlthuende Förderung aus dem frischen Quell seines sprudelnden Geistes und dem wunderbar reichen Schatze seines mannigfaltigen Wissens, welchen er mit der ihm eigenen wohlwollenden und bescheidenen Aufrichtigkeit auf die ungesuchteste Weise im Gespräche aufschloss.

Es scheint mir nun ein grosser Gewinn zu sein, dass ein Mann, welcher ein Gelehrter im vollsten und besten Sinne war, und dessen Studien ihren eigentlichen Schwerpunkt in der geschichtlichen Forschung hatten, doch auch der praktischen Theologie ein so warmes Interesse zugewandt und in dem vorliegenden Werke gerade die beiden Disciplinen derselben behandelt hat, deren Darstellung die Begründung und Unterstützung durch historische Gelehrsamkeit am wenigsten entbehren kann. Einmal hat Henke dadurch bezeugt, dass auch ihm die ganze Theologie eine praktische Wissenschaft im höchsten Sinne war, insofern sie eben ihr letztes Ziel in der Förderung des religiösen und kirchlichen Lebens hat. Und andererseits hat der reiche gelehrte Apparat, mit welchem er ausgerüstet war, haben insbesondere seine umfassenden und genauen bibliothekarischen Kenntnisse ihn in den Stand gesetzt auf manche Thatsachen und literarischen Hilfsmittel aufmerksam zu machen, welche anderen Bearbeitern der praktischen Theologie entgangen sind.*) Den Standpunkt, von welchem aus er die Theologie betrachtet und behandelt hat, glaube ich im Wesentlichen richtig zu bezeichnen, wenn ich sage: inniger Glaube und freie Forschung waren ihm keine Gegensätze, die sich ausschliessen, sondern Momente, die sich fordern; er war frei in seiner Forschung um der Lebendigkeit seines Glaubens und war gläubig um der Gründlichkeit seiner Wissenschaft willen. Er muthete und traute der Wissenschaft nicht zu, den Glauben als eine blosse niedrigere Erkenntnissweise in ihre höhere Sphäre zu versetzen und aufzulösen, sondern erkannte in dem Glauben und seinem Inhalte ein höchst bedeutsames Object, mit welchem die Wissenschaft eben darum sich fortwährend zu beschäftigen hat, weil es ihr niemals gelingen kann, für dessen Fülle und Tiefe den vollkommen erschöpfenden und adäquaten Ausdruck zu finden. Die freie und allseitige Umschau, welche ihm dieser Standpunkt gewährte, verbunden mit seiner allem eigenthümlichen Leben aufgeschlossenen Empfänglichkeit und mit seinem reichen Wissen, führte zu jener Besonnenheit im Urtheil, welche in diesem Werke auf das erfreulichste sich kund gibt, und in welcher er auch solchen Erscheinungen, die von der thatsächlichen Kritik der veränderten Zeiten und Verhältnisse gerichtet sind oder seine persönliche Ueberzeugung gegen sich hatten, doch ihre relative Berechtigung bereitwillig einräumte, weil er eben ihre Genesis

*) Uebrigens will ich bei dieser Gelegenheit, weil eine andere sich schwerlich bieten wird, nicht unterlassen anzumerken, dass von des Andreas Hyperius trefflicher Schrift „De formandis concionibus sacris" eine bereits 1553 zu Marburg erschienene Ausgabe, deren Existenz Henke nach S. 381 zu bezweifeln scheint, wirklich vorhanden ist. Ein Exemplar dieser editio princeps, mit eigenhändiger Dedication des Verfassers an Karl Hentzeberg, befindet sich in meinem Besitz.

verstand. Damit hängt wieder die genetische Methode dieser Vorlesungen zusammen, durch welche er noch jetzt die Leser, wie einst gewiss in noch höherem Grade die Hörer, in steter lebhafter Theilnahme und Mitarbeit an der Gewinnung des endlichen Ergebnisses erhält, und welcher die Darstellungsform in leichter und gefälliger Beweglichkeit sich anschliesst, während er sonst, wo er Zeit dazu hatte, in diese wohl auch Härten hineinfeilte und schwer zu lösende Satzknoten schürzte. Seitdem auf der von Schleiermacher längst gebotenen principiellen Grundlage endlich Nitzsch sein grossartig angelegtes und inhaltreiches Werk aufgebaut hat, ist man in den nachfolgenden Bearbeitungen der praktischen Theologie vorzugsweise um Systematisierung des vorliegenden Stoffes bemüht gewesen. Die Arbeit Henke's bietet daher eine höchst erwünschte und förderliche Ergänzung, indem sie einerseits eine Fülle von neuem Material aufschliesst und andererseits zur Auffindung der Gesichtspunkte, von welchen aus der Stoff lebendig organisiert werden muss, die lebendigste und fruchtbarste Anregung gibt. Und so schliesst ein dankbarer Leser des vorliegenden Werkes mit der guten Zuversicht, dass er zahlreiche Nachfolger finden, und dass der Name des Verfassers fortan auch in der Reihe der praktischen Theologen, über den Kreis seiner unmittelbaren Schüler hinaus, mit Ehren werde genannt werden.

Leipzig, 13. November 1875.

G. Baur.

Vorbemerkung des Herausgebers.

Nach den voranstehenden Worten des Hrn. Consistorialrath D. G. Baur liegt es mir nur noch ob, mich über das Verhältniss, in welchem die vorliegende Gestalt der „Liturgik und Homiletik" des seligen Henke zu dem Manuscript des Verfassers steht, in der Kürze zu äussern.

Das mir übergebene Collegienheft hatte dem Verewigten seinen Hauptbestandtheilen nach länger als zwei Decennien bei seinen akademischen Vorlesungen gedient. Selbstverständlich waren in diesem langen Zeitraume vielerlei Aenderungen und Zusätze nöthig geworden, welche der Verfasser theils der ursprünglichen Handschrift einverleibt, theils auf einer grossen Zahl fliegender Blätter und kleinerer Zettel beigefügt hatte. Einzelne hierdurch vermuthlich unleserlich gewordene Partieen hatte er dann in späteren Jahren umgeschrieben; jedoch waren auch zu diesen wiederum mancherlei Einschiebsel auf dem Rande notirt. Schon aus dieser äusserlichen Gestalt

des Heftes ergab sich mir die Nothwendigkeit einer vollständigen Umschrift des Ganzen. Ich habe dieselbe mit Benutzung einiger Nachschriften von Zuhörern, welche mir zur Orientirung in dem Originale dienten, vorgenommen. Noch mehr aber machte die stylistische Form des Werkes eine solche Umschrift erforderlich. Die Eigenthümlichkeiten der Schreibweise Henke's, seine Vorliebe für langathmige und vielfach verschränkte Perioden, auffallende Wortcompositionen, welche im Interesse der Kürze und Prägnanz des Ausdruckes versucht waren, u. a. m. traten in dem ursprünglichen Texte als Hinderniss der Lesbarkeit in so starker Weise hervor, dass mir eine durchgängige stylistische Ueberarbeitung geboten schien. Ich habe dabei die Individualität des Henke'schen Styls, so weit es möglich war, zu wahren gesucht. Der § 13 der Liturgik hat auch sachlich bedeutende Veränderungen erfahren. Derselbe enthielt in seiner ersten Hälfte eine Beurtheilung des Cultus der orthodoxen anatolischen Kirche, welche zum grössten Theile auf veralteten Nachrichten beruhte. Durch die freundliche Hülfe des hochwürdigen Generalsuperintendenten Herrn D. Frommann zu St. Petersburg, welcher in pietätvoller Erinnerung an seinen verewigten Freund die Mühe nicht gescheut hat, in wiederholten Conferenzen mit dem Director der dortigen geistlichen Akademie, Herrn Janyschew, die fraglichen Punkte zu besprechen, ist es mir möglich gewesen, den Paragraphen zu berichtigen und zu vervollständigen. Einige der von mir beigebrachten Nachrichten verdanke ich einem griechischen Theologen, Herrn Dr. Constantinides aus Athen. Da im Uebrigen die Liturgie der orthodoxen Kirche in dem Werke nicht weiter berücksichtigt war, schien es mir zweckmässig, eine kurze Beschreibung derselben dem Paragraphen einzuverleiben. Hoffentlich ist damit manchem Leser ein Dienst erwiesen. Was mich veranlasst hat, in § 43 der Liturgik eine Beschreibung der katholischen Ordination einzufügen, ist auf p. 327 angegeben. Sonstige sachliche Zusätze finden sich nur noch in den Anmerkungen.*)

Die literarischen Nachweisungen bedurften einer durchgehenden Controlirung und Vervollständigung, da die angezogenen Stellen aus anderen Schriftstellern nur z. Th. ausgeschrieben und vielfach ohne Seitenzahlen angeführt waren. Bei diesem Theile der Arbeit hat mir der Herr Dr. H. Niemeyer in Marburg wesentliche Hülfe geleistet. Die Correctur hat der Herr Dr. Ph. Both, Gymnasiallehrer in Oldenburg, bereitwilligst übernommen, da ich sie wegen meines Eintrittes in meine gegenwärtige Stellung nicht wohl selbst besorgen konnte. Beiden Herren, sowie auch den vorhergenannten, sei für ihre zeitraubende Mühwaltung hiermit auch an dieser Stelle Dank gesagt.

Smyrna, im December 1875.

Dr. W. Zschimmer.

---

*) Die Anmerkung auf p. 407 befand sich auf einem der erwähnten losen Zettel und ist ohne mein Verschulden in der vorliegenden Form mit abgedruckt worden.

Uebersicht des Inhaltes.

Einleitung.

Erster allgemeiner Theil.

Vom Cultus im Allgemeinen, vom christlichen und evangelischen Cultus insbesondere.

II. Die einzelnen liturgischen Functionen des Geistlichen.

Zweiter Abschnitt.

Zusammensetzung der Cultuselemente.

I. Gemeinegottesdienst.

II. Kirchliche Handlungen.

Dritter Theil.

Homiletik.

Einleitung.

Zur Geschichte der Homiletik.

I. Zeitalter der Geschichte der Predigt.

II. Geschichte der theoretischen Homiletik.

Erste Abtheilung.

Vom Predigtstoff überhaupt oder materielle Homiletik.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Das Bedürfniss der Gemeine.

Dritter Abschnitt.

Vierter Abschnitt.

Der Charakter der Feiertage und der kirchlichen Handlungen.

Dritter Abschnitt.

(Ausführung. Elocutio.)

Vierter Abschnitt.

Der Vortrag. (Actio).

Druckfehler.

Seite 16, Zeile 13 v. u. statt „ergeben“ lies: erheben.
„ 22, „ 17 v. o. ist „d)“ zu streichen.
„ 47, „ 3 v. o. statt „*λαιρεια*“ lies: *λατρεια*.
„ 83, „ 3 v. o. „ „*φθοlγουσιν*“ lies: *φθεlρουσιν*.
„ 85, „ 12 v. o. ist „A“ zu streichen.
„ 88, „ 4 v. u. statt „altslavisch“ lies: altslavonisch.
„ 113, „ 5 v. u. ist „3)“ zu streichen.
„ 169, „ 4 v. u. ist „dass sie“ zu streichen.
„ 171, „ 13 v. o. statt „Reizungen“ lies: Neigungen.
„ 178, „ 3 v. o. „ „Blut- und Wundertheologie“ lies: Blut- und Wundentheologie.
„ 184, „ 18 v. o. ist „1)“ vor Jehovah zu streichen.
„ 188, „ 7 v. o. statt „*γειραρσlα*“ lies: *χειραρσlα*.
„ 247, Anmerk. Zeile 1 v. u. statt „p. 483“ lies: p. 235.
„ 265, Zeile 6 v. o. statt „XV.“ lies: XVI. Jahrh.
„ 277, Anmerk. Zeile 2 v. u. statt „p. 144“ lies: p. 66.
„ 281, „ „ 1 v. u. statt „*ἀνάδογοι*“ lies: *ἀνάδοχοι*.
„ 303, „ „ 4 v. u. statt „maming“ lies: naming.
„ 373, Zeile 3 v. o. statt „Bridame“ lies: Bridaine.
„ 422, Anmerk. 2 statt „*)“ lies: **).
„ 448, Zeile 5 v. u. statt „Zungen“ lies: Zeugen.
„ 454, Anmerk. Zeile 2 v. u. statt „einigt“ lies: eignet.
„ 483, Zeile 4 v. o. statt „מורת“ lies: מורה; statt „ירח“ lies: ירה.
„ 483, „ 13 v. o. lies: [Vergl. § 14, p. 414.]

Theorie des evangelischen Cultus

oder

Evangelische Liturgik und Homiletik.

Einleitung.

§ 1.

Begriff der praktischen Theologie.

Schleiermacher, Kurze Darstellung des theol. Stud. Berl. 1830. 2. Aufl. — Ch. F. Baur, Ueber das Verhältn. der prakt. zur wissensch. Theol. Tüb. 1811. — C. J. Nitzsch, Observationes ad theol. pract. felicius excolendam. Bonn. 1831. — Al. Schweizer, Ueber den Begriff u. die Eintheilung der prakt. Theol. Leipzig 1836. und derselbe Theol. St. u. Kr. 1838. Heft 1. — Zyro, Versuch einer Revision der christl.-theol. Encycl. Theol. St. u. Kr. 1837. Heft 3. p. 721 ff. — Graf, Krit. Darst. des gegenwärt. Zustandes der prakt. Theol. Tüb. 1841. — C. Schmidt, De l'object de la théologie pratique. Strasbourg 1844. — Liebner, Die prakt. Theol. in Theol. Stud. u. Krit. 1843. Heft 3; 1844. Heft 1. — Ch. Palmer, Zur prakt. Theol.; in den Jahrb. für deutsche Theol. 1856. Bd. I, Heft 2. — Hagenbach, Encycl. u. Methodol. der theol. Wissensch. Leipz. 1869. 8. Aufl. p. 348 ff.

Praktische Wissenschaften, im Gegensatze zu den reinen oder contemplativen, haben es mit Erkenntnissen zu thun, welche nicht bloss um ihrer selbst willen, zur Befriedigung eines theoretischen Interesses des menschlichen Geistes, sondern um eines ausserhalb ihrer selbst gelegenen Zweckes willen gesucht werden und die Mittel zur Erreichung desselben feststellen sollen.*)

*) Schleiermacher, Prakt. Theol. Berlin 1850. [Sämmtl. Werke 1. Abth. zur Theol. Bd. 13] p. 8 bestimmt ähnlich den Begriff einer posit. Wissensch. als einer solchen, bei welcher „wissenschaftliche Elemente, die in der Behandlung nicht zusammen gehören, zusammengestellt werden in Beziehung auf eine gewisse Praxis“ und sieht dies mit Recht als das

Nach diesem Begriffe gemessen ist nicht etwa bloss ein Theil der Theologie eine praktische Wissenschaft, sondern die ganze Theologie. Denn alle Theologie als Wissenschaft unterscheidet sich von anderen Wissenschaften, welche dieselben Gegenstände wie sie behandeln, z. B. Philosophie und Geschichte, eben durch die hinzugenommene Rücksicht auf einen weiteren Zweck als den des blossen Erkennens. Sie sucht Erkenntniss, um sie als Mittel zu gebrauchen für den Zweck der Verwirklichung und Befestigung eines christlichen Lebens, wäre es auch zunächst nur durch Festwerden desselben in sich selbst, durch Vollendung des Glaubensbewusstseins mittelst hinzugebrachter fixirender, unterscheidender, Unklarheit aufhebender, Einwürfe ablehnender Reflexion. Danach bestimmen sich für die Theologie Grenzen und Auswahl, zum mindesten der Unterschied zwischen dem für sie Wichtigeren und Unwichtigeren. Wichtiger ist hier, was mit jenem Zweck näher, und unwichtiger, was entfernter damit zusammenhängt, also auch geringeren Gewinn verspricht.

Wie scheidet sich nun aber von diesem grossen Ganzen der durchaus praktischen Wissenschaft der Theologie eine praktische Theologie im engern Sinne?

Es ist eine dreifache Frage, auf welche das Ganze der Theologie antworten und Auskunft geben soll: 1) Was ist das Wesen, die Idee, die Aufgabe und das Ziel des christlichen Lebens? — 2) Was ist bisher zur Verwirklichung dieses Zieles vom Anfang bis herab auf die Gegenwart geschehen, versucht, begründet, erreicht und nicht erreicht worden? — 3) Was muss also, wenn jenes das Ziel und dieses der Ertrag des historischen Ablaufes ist, in der Gegenwart für die Erreichung des Zieles nun noch (nach wie vor oder nun gerade, weil es besonders Bedürfniss, auch nach den gegebenen Mitteln möglich und ausführbar ist) geschehen?

Auf die erste dieser drei Fragen hat vornehmlich die systematische Theologie, auf die zweite die ganze historische Theologie Auskunft zu schaffen. In der dritten liegt die Aufgabe der praktischen Theologie im engern Sinne, jedoch noch ungeschieden von der Aufgabe der christlichen Ethik, denn auch diese soll ja Auskunft geben über christliches Leben und Handeln. Das christliche Leben kann nun bethätigt werden entweder von dem Einzelnen als Christen oder von der zur Verwirklichung des christlichen Lebens verbundenen Gemeine als solcher, von der Kirche und für sie, dabei auch von

---

Gemeinsame der in den drei ersten Facultäten (Theologie, Rechtswissenschaft, Medicin) repräsentirten Wissenschaften an.

Einzelnen als Vertretern und thätigen Organen und Beförderern derselben. Nur die letztere Bethätigung christlichen Lebens ist das besondere Gebiet der praktischen Theologie im engeren Sinne. Sie ist die Wissenschaft von der Bethätigung des christlichen Gemeinelebens, von den Handlungen, in welchen die christliche Gemeine als solche entweder selbst oder durch ihre dazu berufenen Organe für die Zwecke thätig wird, für welche sie verbunden ist. Oder wie Nitzsch will: Sie ist die Theorie der kirchlichen Ausübung des Christenthums, und zwar, wie noch hinzugesetzt werden muss, in einer gegebenen Gegenwart.*)

Hiernach bestimmt sich nun zunächst das Verhältniss der praktischen Theologie im engeren Sinne zu dem Ganzen der theologischen Wissenschaft und zugleich ihr Stoff, ihre Bestandtheile (nicht aber ihre Eintheilung). Es giebt hier, wie man sogleich sieht, keine scharfen Grenzen, denn es bedarf zu dem Wirken und Handeln, worüber die praktische Theologie belehren soll, zugleich auch der Belehrung der praktischen Theologie im weiteren Sinne d. h. der ganzen theologischen Wissenschaft. Es bedarf 1) der idealen und vergleichenden Erkenntniss des christlichen Lebens, wie es sein soll, 2) der historischen Erkenntniss, wie das christliche Leben bisher gewesen ist und in Folge davon in der Gegenwart sich darstellt, und 3) der Belehrung, wie weiter dafür gewirkt werden kann und soll. Wenn nun auch für die beiden ersten Aufgaben getrennt gearbeitet werden kann, für die erste durch philosophische Ausbildung und durch Verbindung dieser mit der Erkenntniss des Urchristenthums in der systematischen Theologie, für die zweite durch das weitere Studium der historischen Theologie, so wird doch, was für die dritte geschehen kann und soll, durchaus abhängig sein von jenen beiden. Denn das Handeln, über welches die praktische Theologie im engern Sinne belehren soll, kennt sein Ziel und seinen eigentlichen Gegenstand nicht ohne jene erste Erkenntniss, und seine Mittel, insbesondere die gegebene Gegenwart, in welche es eingreifen soll, nicht ohne die zweite Einsicht. Setzt also die praktische Theologie im engeren Sinne auch diese zwiefache Er-

---

*) Vgl. Nitzsch, Prakt. Theol. Bd. I, § 1. Etwas zu eng definirt Schleiermacher a. a. O. p. 25. Die prakt. Theol. ist „die Technik zur Erhaltung und Vervollkommnung der Kirche." A. Schweizer, Homiletik der evang. protest. Kirche. Leipz. 1848, p. 8: „Die prakt. Theol. ist die Wissensch. von der Verwirklichung der Kirche als solcher", und zwar — (wie er sogleich gegen allen Radicalismus als unzertrennl. hinzunimmt) — „mittelst des alle Organisation bedingenden Gegensatzes von Leitenden und Geleiteten." Sie ist „das Wissen um die Art, wie die hist. aufgefasste u. specul. begriffene Religion sich kirchlich zu verwirklichen sucht."

kenntniss als anderswo gegeben und gewonnen voraus, so wird sie doch immer auf Lehrsätze und Ergebnisse der systematischen sowohl als auch der historischen Theologie zurückweisen, oder vielmehr immer von ihnen ausgehen müssen, so dass sie dieselben um dieser Wichtigkeit willen auch vielfach aufzunehmen und zu verarbeiten genöthigt sein wird.

Aber, zu dem idealen Stoffe, der ihr die Ziele des christlichen Lebens, und dem historischen, der ihr die überlieferten und in der Gegenwart angewendeten Mittel und Formen zur Erreichung desselben zeigen muss, wird sich die praktische Theologie noch ein Drittes, freilich für sich Unselbständiges, hinzubilden: eine eigentlich technische Belehrung für die Thätigkeiten, die sie regeln soll, für die kirchlichen Functionen einer christlichen Gemeine oder ihrer Organe, und diese wird auf das mannigfaltigste nach philosophischen, ästhetischen, psychologischen und rhetorischen Gesichtspunkten unter den leitenden idealen und historischen, Ziel und Mittel bezeichnenden Belehrungen zu bestimmen sein.

Das Hinzukommen dieses letzteren technischen Elementes scheidet die praktische Theologie auch am wesentlichsten von der Ethik. Beide Wissenschaften haben das mit einander gemein, dass sie ein Handeln zur Verwirklichung des christlichen Lebens berathen sollen. Auch soll die Ethik wie die praktische Theologie, so weit sie kann, ihre Belehrungen bis zur Bestimmung des einzelnen Handelns fortführen; sie soll dabei ebenfalls Idee und Geschichte (Ziel und Mittel) vergleichen und muss aus beiden ihre Erkenntniss schöpfen. Aber die Formen und Gelegenheiten, in welchen das christliche Einzelleben sich bethätigen kann, sind so verschieden, dass die Wissenschaft dabei kaum beispiels- und annäherungsweise bis zu ihnen vorzudringen vermag, und dass sie, wo sie dies dennoch versucht und gewagt hat, wegen der sich unvermeidlich einschleichenden Unsicherheit eben als Casuistik in Verruf gekommen ist. Die praktische Theologie aber befindet sich, wenn auch nicht wesentlich so doch dem Grade nach in einem anderen Verhältniss. Sie kann weiter gehen in der Casuistik. In vielen Fällen zwar wird sie die Formen ihrer Ausübungen so wenig im Einzelnen voraussehen und zu bestimmen wissen, dass sie (z. B. in der Seelsorge), wie die Ethik ebenfalls mehr auf Feststellung allgemeiner Grundsätze beschränkt bleiben muss. Allein die Formen, in welchen die Kirche oder eine Gemeine sich selbst als Ganzes oder durch ihre Organe bethätigt, sind doch an Zahl so viel geringer, sind so viel mehr historisch und positiv gegeben und dabei auch das einzelne Handeln selbst bestimmend, dass eben hier, wenn auch nicht

ganz erschöpfende, so doch der einzelnen Ausführung viel näher tretende Regeln gegeben werden können.

Durch diese Erweiterung ihres Umfanges erhält aber die praktische Theologie andrerseits auch wieder eine Beschränkung. Was sich näher bestimmen lässt für die einzelne Ausübung, wird meist historischer Art sein. In diesen historischen Gestaltungen wird auch vieles Gleiche und Unveränderliche vorkommen. (Die Gemeine als solche hat z. B. das Bedürfniss des gemeinsamen Gebetes. Hier bietet sich das Vater-Unser als eine unübertreffliche Ausübungsform an, woran am besten gar nichts geändert wird.) Anderes muss nach den wechselnden Zuständen und Bedürfnissen der Gemeine sich ändern. (Z. B. die Gemeine hat das Bedürfniss, sich ihrer sittlichen Unvollkommenheit, ihres Abstandes von den Zielen zu erinnern. Sie thut das durch ein berufenes Mitglied z. B. in der Predigt. Hier ist offenbar Inhalt und Form nicht ebenso gegeben, sondern beides ist nach dem wechselnden Bedürfniss selbst zu modificiren.) So wird denn wegen der überwiegenden Wichtigkeit dieser mitbestimmenden historischen Elemente eine praktische Theologie eigentlich immer nur für einen gegebenen Zeitpunkt, und zwar für ihre Gegenwart, bearbeitet werden müssen. Je enger sie sich der kirchlichen Gegenwart anschliesst, je weniger sie also auch anderswo passt, desto vollkommener wird sie sogar sein, denn desto mehr wird sie geleistet haben in der annähernden Bezeichnung oder Verdeutlichung dessen, was in einem einzelnen Falle zur Ausübung kommen soll

Diese Abhängigkeit der praktischen Theologie von historischen Bildungen der Gegenwart erklärt auch, dass und inwieweit im Zustande der Kirchentrennung die Bearbeitung derselben den Charakter der besonderen kirchlichen Fraction an sich tragen muss, welcher die von ihr zu erörternden Ausübungen angehören sollen. Es wird ja wohl vieles Gleiche stattfinden in der Art, wie eine katholische und wie eine evangelische Gemeine ihrem Ziele nachstrebend als Ganzes sich bethätigt. Denn das Ziel ist im Wesentlichen ja das gleiche. Aber in den Formen und Mitteln, welche die eine und die andere zulässig findet, muss nothwendig neben dem Gleichen auch viel Ungleiches zum Vorschein kommen. Und dies gerade wird als berücksichtigenswerthes historisches Element bei Bestimmung des kirchlichen Handelns einer evangelischen Gemeine, also für eine evangelische praktische Theologie, in Betracht kommen und zwar um so mehr, als gerade im Zustande der Kirchentrennung das äusserlich hervortretende Handeln zu einer wirksamen Bezeugung und Verkündigung des etwa besonders wichtig befundenen Unterscheidenden neben der andern Confession dienen muss.

Weiter können demnach auch eine lutherische und eine reformirte praktische Theologie geschieden werden. Aber hoffentlich ist hier das Gemeinsame und Geistesverwandte noch so sehr als das Bedeutendste und Ueberwiegende anzusehen, dass eine völlige Trennung um der Nebenunterschiede willen nicht gerechtfertigt erscheint, wenn dieser auch hie und da, z. B. in der Liturgik, sehr ausdrücklich gedacht werden muss.

Eine evangelische praktische Theologie also wird auf auf dem Grunde einer evangelischen Grundansicht von dem, was christliches Leben ist und sein soll, und auf dem Grunde einer von evangelischer Würdigung durchdrungenen geschichtlichen Erkenntniss von dem Ablaufe des Christenthums und von den im Laufe der Zeit entwickelten Formen und Mitteln kirchlicher Bethätigungen festzustellen haben, wie in der Gegenwart evangelisches Gemeineleben auszuüben, zu erhalten und zu fördern sei.

§ 2.

Eintheilung der praktischen Theologie.

Ist die praktische Theologie im engeren Sinne Theorie des kirchlichen Handelns zum Zwecke der Förderung christlichen Lebens, so wird sie ihre Eintheilung aus den verschiedenen Arten und Formen des kirchlichen Handelns für diesen Zweck herleiten müssen. Eine vollkommen znreichende Eintheilung wird sich freilich schon deswegen schwerlich finden lassen, weil nicht alle Formen und Arten des kirchlichen Handelns vorauszusehen sind, weil nach dem Wechsel der historischen Verhältnisse stets neue auftauchen können und werden, die dann auch Modificationen der Theorie und Eintheilung zur Folge haben. Daher hat denn auch noch keine der bisher vorgeschlagenen Eintheilungen allen an eine solche zu stellenden Ansprüchen völlig genügen können.

Als eine hier mögliche höchste Eintheilung, welcher logisch Alles unterzuordnen wäre, bietet sich diejenige dar, welche das kirchliche Handeln unterscheidet nach der Einwirkung auf Christen und auf Nichtchristen. Es würde dann, um die Einwirkung auf Nichtchristen zu regeln, theils eine Missionswissenschaft, eine Anweisung zum Bekehrungsgeschäft postulirt werden, theils könnte man die Apologetik insoweit dahin rechnen, als sie nicht etwa nur praktische Ausübungen derselben (d. h. Apologieen), sondern auch Grundsätze des Verfahrens gegen Gegner des Christenthums enthält. Wieder anderer Regeln bedürfte es dann für die Einwirkung auf diejenigen Gegner,

mit welchen man schon auf einem gewissen gemeinsamen Boden stände, auf wirkliche Mitglieder der Gemeine.

In dieser Weise unterscheidet Kliefoth*) für die ganze praktische Theologie eine missionarische, grundlegende und eine fortbauende Thätigkeit, jene auf Nichtchristen, inclus. Unmündige (Katechetik), diese auf mündige Christen sich beziehend. Aehnlich will F. Ehrenfeuchter**) die praktische Theologie eintheilen, nach dem verbreitenden, darstellenden und erhaltenden Handeln der Kirche, und er fordert unter Theil I ebenfalls eine Missionswissenschaft.

Allein es werden in der Ausübung kirchlicher Thätigkeiten noch grössere Verschiedenheiten vorkommen als die sind, welche dieser Theilung zum Grunde liegen. Es werden auch in der christlichen Gemeine stets Unglaube und Abfall zu bekämpfen, der Grund des Glaubens herzustellen, also ein ähnliches Verfahren wie gegen Nichtchristen und gegen relativ Ungläubige einzuschlagen sein. Jene Eintheilung würde also, wenn sie auch logisch berechtigt ist, sich doch nicht als praktisch bewähren, sofern sie unvermeidlich zu Wiederholungen führte. Ausserdem werden die Bedingungen, unter welchen auf die letzteren beiden Classen eingewirkt werden kann, so sehr nach besondern Umständen verschieden sein, dass sie sich nicht durch Regeln im Voraus fixiren lassen.

Unter allen vorgeschlagenen Eintheilungsweisen scheint diejenige noch immer die brauchbarste zu sein, in welcher Schleiermacher [welchem darin bereits viele, z. B. Staudenmaier, Rosenkranz, Schweizer u. a. gefolgt sind] und Nitzsch im Wesentlichen zusammentreffen. Nitzsch, in Uebereinstimmung mit seinem Begriff von praktischer Theologie als Theorie der kirchlichen Ausübung des Christenthums, will, dass nach einer allgemeinen Erörterung des kirchlichen Lebens, welche sowohl das Urbild desselben als auch dessen Verwirklichung im gegenwärtigen Zeitpunkte zu beschreiben hat, bei demjenigen, was die Kirche für sich thun kann und soll, unterschieden werde eine unmittelbar auf ihre Erbauung hingewandte Thätigkeit von einer ordnenden, in welcher sie die Aufmerksamkeit auf sich selbst wieder zurückwendet und sich für jene erstere, erbauende Einwirkung geeigneter zu machen sucht. Zu der erbauenden Richtung soll dann ein Dreifaches gerechnet werden: 1) Dienst am Wort, 2) Feier und 3) eigenthümliche

*) Th. Kliefoth, Theorie des Cultus der evang. Kirche. § 24, 25, 26, bes. p. 27.

**) F. Ehrenfeuchter, Die prakt. Theol. 1. Abtheil. Göttingen 1859.

Seelenpflege. Innerhalb der letzteren der ordnenden oder regierenden Thätigkeit wird eine gesetzgebende von einer eigentlich regierenden und verfassungsbildenden Seite unterschieden. Das ganze Kirchenrecht soll hier als praktisch theologische Wissenschaft seine Stelle finden. Dabei lässt es die Eintheilung mit Recht und ganz evangelisch noch unentschieden, wie weit die Ausübung dieser Thätigkeiten von der Gemeine selbst ausgehen kann, oder ihren dazu befähigten Dienern [dem „Amte"] überlassen werden muss, sicher in dem Sinne, dass möglichstes Zusammenwirken beider Factoren und möglichste Verwirklichung des allgemeinen Priesterthums überall stattfinden möge. Diese Eintheilung von Nitzsch ist auch in der neusten grössern Bearbeitung der praktischen Theologie von W. Otto*) zum Grunde gelegt worden.

Bei der von Schleiermacher empfohlenen Eintheilung sind dagegen von vornherein hauptsächlich die selbständiger wirkenden Kreise in's Auge gefasst, also diejenigen Personen, welche als Berufene der Kirche handelnd und leitend vorstehen sollen. Er betrachtet die praktische Theologie mehr nur als Anleitung für diese, als Technik und Methodenlehre für die Kirchenleitung, deren Ausübung ihnen zufällt. Je nachdem sich nun diese Kirchenleitung entweder auf das Ganze der Kirche, vielleicht auch nur einer Landeskirche, oder auf eine einzelne Gemeine erstreckt, werden auch die Vorschriften für das Verfahren in beiden Fällen sehr verschieden ausfallen. Für eine Methodenlehre der Kirchenleitung, deren Gegenstand die ganze Kirche oder Landeskirche oder doch grössere Gruppen von Gemeinen bilden, ist von Schleiermacher der Name „Lehre vom Kirchenregiment" und für die Methodenlehre des Verfahrens, das sich nur auf einzelne Gemeinen beziehen soll, der Name „Lehre vom Kirchendienste" vorgeschlagen worden. Der Hauptsache nach ist mit dieser Eintheilung auch die von Schweizer angewandte gleichbedeutend. Ihm zerfällt die ganze praktische Theologie in die Lehre von den constituirenden und von den klerikalen Thätigkeiten. Das wird schon deshalb sehr praktisch sein, weil ganz andere Vorschriften ebenso wie ganz andere Fähigkeiten und Persönlichkeiten für das Eine und für das Andere erforderlich sein werden. Und insofern der Inhalt einer Lehre von der ordnenden und regierenden Wirksamkeit in der Kirche zusammenfallen wird mit dem einer Lehre vom Kirchenregimente, und ebenso eine Lehre von der erbauenden Wirksamkeit mit der Lehre vom Kirchendienste, trifft auch

*) W. Otto, Evang. prakt. Theol. Gotha 1869, Bd. I: Die erbauenden Thätigkeiten. Bd. II: Die ordnenden Thätigkeiten.

die Eintheilung Schleiermachers im Wesentlichen zusammen mit der von Nitzsch und Otto befolgten.

Wenn nun weiter nach den Unterabtheilungen dieser beiden Haupttheile gefragt wird, so könnte die Lehre vom Kirchenregimente mit Nitzsch nach Gesetzgebung und Regierung oder Verwaltung der Kirche unterschieden werden. Das Kirchenrecht, besonders wenn es auch eine Kirchenverfassungslehre in sich aufnähme, würde wohl beides umfassen müssen. Schleiermacher will in der Lehre vom Kirchenregimente eine Theorie für die leitende Thätigkeit, welche in gesetzlicher Form geübt wird über eine ganze Landeskirche, unterschieden wissen von einer Theorie für die Obliegenheit derer, welche in einer freieren Weise auch für die ganze Kirche arbeiten.*) Hierzu rechnet er besonders die Wirksamkeit des kirchlichen Schriftstellers und des akademischen Lehrers der Theologie und giebt auch Andeutungen zu einer Methodologie für beide. Auch die Sorge für allgemeine kirchliche Zwecke der äussern oder innern Mission, wie sie etwa in Vereinen ausgeübt wird, würde ein solches freies Wirken auf die ganze Kirche darstellen. Indessen dürfte es bei der individuellen Bedingtheit dieser Arten von kirchlicher Betriebsamkeit zu einer Theorie für dieselben wohl nicht leicht kommen können und ihrer auch weniger bedürfen.

Von allgemeinerer Bedeutung und Anwendung wird der andere Theil der praktischen Theologie sein, nämlich Alles, was zur Lehre vom Kirchendienst oder von den erbauenden Thätigkeiten oder von dem leitenden Einfluss auf eine einzelne Gemeine gehört, da immer verhältnissmässig nur wenige zur Einwirkung auf das Ganze der Kirche oder zum Kirchenregimente in dem einen oder andern Sinne berufen sein werden. Auch über die Motive zu einer Eintheilung dieses zweiten Theiles der praktischen Theologie herrscht eine grosse Verschiedenheit der Meinungen. Zwar in dem Ergebniss ist man fast allgemein einig, nämlich darüber, dass die Lehre vom Kirchendienste, welche man auch Pastorallehre im weiteren Sinne nennen könnte, in die vier untergeordneten Disciplinen der Katechetik, Homiletik, Liturgik und Lehre von der Seelsorge oder Pastorallehre im engern Sinne zerfallen müsse. Allein sehr ungleich lautet die Antwort auf die Frage theils nach dem inneren Grunde dieser Theilung, theils nach dem Verhältniss der vier Theile untereinander. In ersterer Beziehung hat man sich auf die drei verschiedenen Seelenkräfte der Erkenntniss, des Gefühls und des Willens berufen wollen. Die Katechetik und Homiletik sollen

*) Vgl. Schleiermacher, Die prakt. Theol. p. 532.

nämlich über die Einwirkung auf die Erkenntniss, die Liturgik über die auf das Gemüth und die Pastorallehre über die auf den Willen belehren. Allein das ist offenbar ganz willkürlich und unrichtig. Eine ebensowenig zutreffende Begränzung würde man gewinnen, wenn man eintheilen wollte nach den Kategorieen der Grundlegung (Katechetik), Erhaltung (Liturgik), Fortbildung (Homiletik) und Herstellung (Pastorallehre). Denn die Predigt z. B. muss in gewissen und besonders in neueren Zeiten oft bald bis zu vorbereitenden und grundlegenden Anfangsbetrachtungen zurückgehen, wo etwa in einer im christlichen Leben zurückgekommenen Gemeine das Bedürfniss solchen Nachholens entsteht, bald darf sie in specieller Berücksichtigung einzelner Verirrungen der herrschenden Ansicht diese „herzustellen" suchen, und noch mehr wird sie erhaltend wirken müssen.

Brauchbarer und zugleich für die Bestimmung des Verhältnisses der vier Disciplinen untereinander geeigneter ist die Eintheilung, welche sich auf die Unterscheidung der werdenden und der gewordenen Gemeinschaft gründet. Hiernach würde die Lehre vom Kirchendienst in zwei Hauptthéile zerfallen: 1) in die Lehre vom Cultus, welche Homiletik und Liturgik umfasst, und 2) in die Lehre von der Einwirkung auf die Schwachen, welche Katechetik und Pastorallehre im engern Sinne in sich begreift.

Der Cultus nämlich ist alsdann die Lebensäusserung der als mündig und im christlichen Leben gereift, also nicht mehr als werdend sondern als geworden zu betrachtenden Gemeine. Demgemäss scheint nun in der Lehre vom Cultus nicht von der Predigt gehandelt werden zu können. Allein die Predigt ist nur ein Theil des Cultus, der nicht ohne Nachtheil ganz vereinzelt und daher besser gerade im Zusammenhange mit dem übrigen Gottesdienst betrachtet wird. Sonach wird ein erstes Hauptstück in der ganzen Lehre vom Kirchendienste die Lehre vom Cultus oder Liturgik im weiteren Sinne sein und, ausgehend von allgemeinen Betrachtungen über den Cultus, sich in Homiletik und Liturgik im engern Sinne spalten müssen. Diese beiden Disciplinen aber würden sich weiter danach scheiden, dass der Geistliche im Cultus bald mehr als Organ der Gemeine und als Leiter gemeinschaftlicher Manifestationen der Andacht (als Liturg), bald mehr der Gemeine gegenüber als einzelner Verkündiger des Wortes nach seiner individuellen Auffassung und Anwendung desselben auf die Bedürfnisse der Gemeine (als Prediger) thätig wäre. Die Liturgik würde also jene mehr gebundenen, gemeinschaftlichen, erhaltenden und gleichmässig wiederkehrenden, die Homiletik die freien, indi-

viduell bedingten, leitenden und dabei wechselnden Thätigkeiten des Geistlichen in Predigt und Rede zu regeln haben.

Da es aber auch schwache, im christlichen Leben unmündige Gemeindeglieder giebt, so bedarf es auch zweitens noch einer Methodologie der Einwirkung auf diese, um das nicht vorhandene christliche Leben bei ihnen, den unmündigen und den werdenden Christen, zu wecken und zu begründen. Diese Unmündigkeit im christlichen Leben kann aber entweder ein Zustand der Nichtentwicklung oder ein krankhafter Zustand des verlornen christlichen Lebens sein. Wie dem ersteren Zustande methodisch entgegenzuwirken sei, soll die Katechetik, und wie dem letzteren, die Pastorallehre oder die Lehre von der Seelsorge zeigen, da der christliche Religionsunterricht, welcher der Jugend ertheilt wird, gerade in den Unmündigen das christliche Leben erst entwickeln soll, und die Seelsorge besonders die Aufgabe hat, bei solchen Gemeinegliedern zur Herstellung der christlichen Gesinnung zu wirken, in denen dieselbe durch besondere Umstände oder auch habituell gestört und vermindert oder auch nur gefährdet ist.

Auch gegen diese Eintheilung bleibt immer noch Einzelnes zu erinnern, vornehmlich dass die Lehre vom Cultus auch über Feststellung desselben, Werth seiner Formen und deren Geschichte Auskunft geben muss, und dass dies Alles keineswegs bloss eine einzelne Gemeine angeht, wenn es auch immer nur dort zur Ausübung kommt, sondern organisatorische Acte des Kirchenregiments einschliesst. Ferner haben Homiletik und Pastorallehre theilweise ein gemeinsames Gebiet, denn die Predigt muss ja immer auch die Schwachen ins Auge fassen und zu ihrer Förderung beitragen, überhaupt auf die besondern, historisch gegebenen Zustände des christlichen Lebens in der Gemeine specielle seelsorgerische Rücksicht nehmen. Andererseits soll die Seelsorge doch auch nicht bloss herstellend auf die Schwachen sondern auch, wo sie kann, erhaltend und bildend auf die im christlichen Leben Gereifteren wirken. Auch erinnert Nitzsch mit Recht, dass in anderer Hinsicht als „Dienst am Wort", Predigt und Katechese, also Homiletik und Katechetik enger zusammen gehören als Katechese und Seelsorge.*) Dennoch ist unsere Eintheilung, wenn auch nur a potiori geltend, im Ganzen vielleicht die übersichtlichste und erschöpfendste und diejenige, welche Zusammengehöriges am bezeichnendsten verbindet. Unter Anderem empfiehlt sie sich auch dadurch, dass sie ganz im Sinne der evangelischen Kirche auf einer Scheidung zweier Gebiete beruht, in deren einem (dem Cultus) mehr ein Zusammenwirken zwischen Geist-

*) Vgl. Nitzsch a. a. O. Bd. I, p. 112.

lichem und Gemeine gefordert wird, während nur auf dem andern, wo schwaches oder erstorbenes christliches Leben geweckt oder hergestellt werden soll, ein ungleiches Verhalten der ausschliesslichen Mittheilung auf der einen und des Empfangens auf der andern Seite vorausgesetzt wird.

Hiernach erscheint es zugleich gerechtfertigt, wenn in der wissenschaftlichen Behandlung einerseits Homiletik und Liturgik als Lehre vom christlichen Gottesdienst in der mündigen evangelischen Gemeine und andererseits Katechetik und Pastorallehre oder Lehre von der Seelsorge als Lehre von der Abstellung unvollkommener oder krankhafter Zustände des christlichen Lebens in der Gemeine zusammengenommen werden.

§ 3.

Werth und Nutzen der praktischen Theologie.

Die Frage nach der Wichtigkeit und Nützlichkeit der praktischen Theologie, so selbstverständlich die Beantwortung derselben scheinen mag, dürfen wir schon deshalb nicht unerörtert lassen, weil es in diesem Falle darauf ankommt, ebenso sehr der Ueberschätzung als der Geringachtung entgegenzutreten und die rechte Mitte zwischen beiden zu finden gilt.

Zunächst scheint der erste Theil der praktischen Theologie, eine wissenschaftliche Verständigung über die Hauptfragen des Kirchenregiments und der Kirchenverfassung, nur für diejenigen von Werth und von Interesse zu sein, welche zur Ausübung des Kirchenregiments berufen sind.*) Allein in demselben Grade als politische Einsicht nicht bloss für die Lenker eines Staates unentbehrlich ist sondern allen Bürgern desselben die grössten Dienste leistet, weil sie ein Hauptbedingniss rechter Erfüllung der staatsbürgerlichen Pflichten ist, in demselben Grade wird ein Verständniss der rechten Art, wie das Kirchenregiment gehandhabt werden soll, auch in allen Mitgliedern der Kirche die Theilnahme am Wohl und Wehe der Kirche gehaltvoller und ihre thätige Mitwirkung werthvoller machen. Auch aus diesem Grunde darf man es beklagen, dass gerade dieser

*) In der kath. Kirche, wo nur der Clerus thätig und mittheilend sein, der Laie aber empfangen soll, ist die prakt. Theol. auch wirklich nur für den Clerus werthvoll. In der evang. Kirche wird man genau in dem Grade dasselbe zu behaupten geneigt sein, als man Lust hat, in ihr etwa unter dem Namen des „Amtes“ die Superiorität eines höher begabten Clerus zu rehabilitiren und gegen die Schrift das Ziel des allgem. Priesterthums nicht mehr als ein zu erstrebendes anzuerkennen.

Theil der praktischen Theologie bis jetzt noch so wenig ausgebildet ist. Wenn auch glücklicher Weise die Praxis sich in dieser Beziehung früher wirksam gezeigt hat, als man sich über die Theorie klar geworden ist, so hat dennoch unverkennbar die Unbestimmtheit und Unklarheit in den theoretischen Grundsätzen auch in die Ausübung derselben viel Schwankungen und Hemmungen einfliessen lassen. Bedarf es aber schon zum Verständniss und zur Würdigung der vorgefundenen kirchlichen Gesetze und Ordnungen fester, geschichtlich erprobter Principien einer Lehre vom Kirchenregiment, von evangelischer Kirchenverfassung, vom Verhältniss der Regierenden und Regierten und ihrer nothwendigen Wechselwirkung, wie viel mehr zur Fortbildung der so oft fragmentarischen, sich selbst widersprechenden und unzulänglichen Gesetzgebung. Wiederum ist es nicht unerfreulich, dass selbst daran evangelischer Gemeingeist die Hand mit anlegt, wie dies in mannigfacher Form in Vereinen und Versammlungen bereits versucht wird. Allein wie viel „Eifer um Gotteswillen, aber mit Unverstand“, wie viel Dilettantismus und meist gutgemeintes Zufahren und wie viel Nachtheile, hervorgerufen eben durch den Mangel an bewährter, sicherer Erkenntniss, treten gerade dabei aller Orten zu Tage! Grelle Extreme stehen gegen einander und werden, was ja ein meist untrügliches Zeichen unzulänglicher Bildung ist, mit Leidenschaft verfochten. Die Einen fordern eine ochlokratische Gleichheit auch für die Kirchenverwaltung, die Andern eine Hierarchie mit einem ewig für unmündig und incompetent erklärten Laienthum! Wie viel Unklarheit und Verwirrung hängt sich auch an das katholische Ideal einer radicalen Trennung von Kirche und Staat!

Zeigt sich nun hierin, wie nöthig ein Verständniss in Fragen des Kirchenregiments und der Kirchenverfassung wo möglich allen Mitgliedern der evangelischen Kirche ist, so ist dieses Bedürfniss ein doppeltes bei Denjenigen, welchen von Amtswegen ein Antheil am Kirchenregimente zufällt. Sie bedürfen besonders der Erkenntniss, welche sie fähig macht, die gegebene Gesetzgebung mit allgemeinen evangelischen Principien zu verbinden und nach ihnen zu verstehen und zu würdigen, damit sie eben so sehr vor gedankenloser Handhabung der vorgefundenen Tradition, wie vor gewaltsamem und willkürlichem Experimentiren an der Kirche sei es aus moderner oder aus archaistischer Neuerungssucht, bewahrt bleiben.

Während aber die Einsicht in die Principien des rechten Kirchenregimentes allen Gliedern der evangelischen Kirche erspriesslich, vielleicht sogar nöthig ist, bedürfen einer Kenntniss derjenigen praktisch theologischen Fächer, die zur Lehre vom Kirchendienste gehören, eigentlich nur solche, welche im geistlichen Amte stehen. Hier aber

ist die Frage nach dem Nutzen jener Disciplinen um so ernstlicher zu erörtern, da man von jeher in der Abwägung und Beurtheilung desselben gerade bei diesen Wissenschaften am weitesten in die Extreme der Ueberschätzung und Geringachtung hineingerathen ist.

Alle Thätigkeit des Geistlichen im Kirchendienste soll dem Zwecke unmittelbarer Erbauung der Kirche dienen, soll also stets ihrem Wesen und Hauptinhalte nach eine Geistes- und Lebensmittheilung und zwar durch Verkündigung, Auslegung und Anwendung des Wortes Gottes sein. Das bei weitem wichtigste Erforderniss hierzu wird aber ein solches sein, welches die Regeln der praktischen Theologie offenbar nicht geben können und sollen, nämlich, dass der Geist und das Leben, durch dessen Mittheilung die Kirche gebaut wird, in dem Mittheilenden in möglichster Energie vorhanden sei. Denn wer keine Sehnsucht hat, selbst immer mehr zu einem Leben im Geist zu erwachen und darin Kraft und Frieden und Freudigkeit zu gewinnen, der kann gar keinen Sinn für den Zweck der Kirche haben, kann also auch Andere nicht dafür interessiren. Wer ferner nicht schon erfahren hat und dafür dankbar ist, dass gerade die christliche Kirche, dass die Gemeinschaft mit dem Geiste Gottes und Christi, welchen die Kirche ihren Gliedern lebendig erhalten soll, wirklich der in der Vereinzelung schwachen und unlauteren Kraft forthilft zu diesem Ziele, wer nicht glaubt mit den Worten des Römerbriefes (C. 1, 16), dass das Evangelium wirklich eine solche göttliche Kraft zum Heil und zur Beseligung der Gläubigen sei, und wer endlich nicht die Liebe zu den Menschen hegt, so dass er wünscht und sich sehnt, auch ihnen zu dem Heile, welches er wenigstens in den Anfängen erfahren hat, mit verhelfen zu können, der wird es auch nicht der Mühe werth finden, dieser Heilsanstalt und nur ihr sein ganzes Leben zu widmen. Nun kann er sich zwar den geistlichen Beruf wählen, ohne diese Sehnsucht, diesen Glauben und diese Liebe zu besitzen, — und es geschieht leider oft genug, da kein menschlicher Richter dies Erforderniss prüfen kann; — allein er wird sie doch bezeugen d. h. also in seiner Berufsarbeit fort und fort lügen und heucheln müssen vor Gott und der Gemeine. So wird er natürlich trotz aller Kunst und Geübtheit in dieser Heuchelei, trotz aller sonstigen Befähigung und Ausbildung gar nichts wirken, sondern in der Regel durch den Unglauben, den er mittheilen wird, auch Andern nur schaden können, wenn auch zum Glück nicht so gewiss, als er sich selbst sittlich zu Grunde richten wird. Also nicht diejenigen Eigenschaften, welche den Geistlichen von der übrigen Gemeine unterscheiden, sondern diejenigen, welche ihm mit ihr, soweit sie eine christliche ist, gemein-

sam sein sollen, oder mit andern Worten, die Eigenschaften, welche ihn zum Christen und nicht zum Beamten der Kirche machen, sind hier weitaus die wichtigsten. Diese aber sind gerade von der Art, dass für ihre Erwerbung keine praktisch theologischen Vorschriften, sondern nur die allgemein christlichen der christlichen Selbsterziehung und Selbsterhaltung in Busse und Glauben gegeben werden können. Auch noch in einem zweiten Sinne kann die praktische Theologie nicht darbieten, was im Kirchendienst der christlichen Gemeine vermittelt werden soll. Sie kann nicht einmal den Inhalt geben, vermittelst dessen jener Geist und jenes Leben geweckt werden soll, nicht dass Verständniss des Wortes Gottes und die Anwendung desselben auf die Zustände der Gegenwart, nicht den ganzen Gedankenvorrath, zu welchem sich jener Geist und jenes Leben durchbilden und in dem er sich befestigen soll.

So wird sich denn also die praktische Theologie auf die Berathung besonders der Art und Form der Mittheilung, mit Einschluss der Auswahl des Stoffes, zu beschränken haben. Und selbst was die beste Art und Form der Mittheilung betrifft, so ist es bekannt, dass sie hervorzugehen pflegt aus der Liebe zur Sache, welche erfinderisch macht, und aus der Herrschaft über den Stoff, und dass, wo diese Hauptsachen in Ordnung sind, Fehler in kleineren Dingen meist unbemerkt und unschädlich bleiben.

Was bleibt denn nun aber übrig? Selbst wenn man die Wissenschaften, die zur Lehre vom Kirchendienst gehören, nur als Technik und als Regeln aufstellend auffasst, behalten sie doch ihren grossen Werth. Es verhält sich nämlich ähnlich wie auch sonst bei künstlerischen Leistungen. Die ästhetische Regel macht den Künstler und macht den Dichter nicht; allein wer künstlerische Begabung in sich trägt, oder allgemeiner, wer sonst schon ein bewegtes Innere hat, welches eine Sprache und Darstellung sucht, dem kann sie doch wichtige Dienste leisten. Denn mit der Energie der innern Bewegung ist die Vollkommenheit der Mittheilungsform an Andere noch keineswegs zugleich gegeben. „Alle Regeln, welche in der praktischen Theologie aufgestellt werden können", so drückt sich Schleiermacher hierüber aus*), „sind durchaus nicht productiv und können nicht die Handlung, die geschehen soll, hervorrufen; aber sie können den dazu Geneigten dabei unterstützen und seine Ausführung im Einzelnen auf die richtige Weise leiten." Dem stehen auch nicht entgegen Aussprüche der heiligen Schrift wie Matth. 10, 19. 20: „Sorget nicht, wie oder was

*) Prakt. Theol. p. 31.

ihr reden sollt; denn es soll euch zu der Stunde gegeben werden, denn ihr seid es nicht, die da reden, sondern eures Vaters Geist ist es, der durch euch redet." Denn hièr ist, wie Schleiermacher*) mit mit Recht erinnert, nur von dem Falle die Rede, wo die Apostel vor heidnischen Gerichten stehen würden; keineswegs aber soll es als Norm hingestellt werden, dass alles Handeln in der Kirche improvisirt werden solle. Es kann sich ja auch Keiner rühmen, dass der göttliche Geist ausschliessend in ihm wirksam sei, sondern bei Jedem wird mit und neben dem göttlichen Geiste auch Menschliches mitsprechen und jedesmal der Beseitigung oder Berichtigung, also einer eigens darauf verwandten Mühe bedürfen. Die Erfahrung lehrt hinlänglich, dass kirchliches Handeln, von aller Regel losgemacht, oft das Gegentheil von dem zur Folge hat, was es leisten soll, dass es zuweilen die Handlung in das Bewusstlose, Verworrene übergehen lässt." Das göttliche Princip in der christlichen Gemeine ist ein Geist der Ordnung; die Barbarei aber kann nie Ordnung sein. Nur den Impuls zum richtigen Handeln können wir vom göttlichen Geist erwarten; das verständliche Hervortreten aber wird um so vollkommener sein, als es menschlich ist und den Regeln menschlicher Kunst entspricht. Was hier aber sowohl negativ d. h. Hindernisse des Verständnisses beseitigend als auch durch positive Unterweisung geschehen kann, hat die Lehre vom Kirchendienste selbst auszuführen. Aber nicht bloss Regeln für unmittelbare Anwendung aufstellen, sondern überhaupt eine theoretische Basis für alles Wirken im Kirchendienste schaffen soll der ihm gewidmete Theil der praktischen Theologie; er soll mit andern Worten die Betheiligten zu einem wissenschaftlichen Bewusstsein über die im Kirchendienste vorzunehmenden Functionen ergeben.

Was nun zuerst die Liturgik angeht, so hat sie über das Wesen des Cultus überhaupt und des christlichen insbesondere, über die Genesis desselben, sein Verhältniss zu sonstigem christlichen Handeln, ein wissenschattliches Verständniss zu erstreben, welches zum Erkennen von Abwegen und zum Auffinden und Beurtheilen möglicher Reformen befähigt. Dazu wird es vor Allem auch einer geschichtlichen Belehrung über den Gegenstand bedürfen, denn ohne diese ist ein eindringendes Verständniss nicht möglich. Ganz besonders gilt dies aber von der Homiletik. Die Predigt ist kein Act lyrischer Selbstverkündigung, sondern sie soll seelsorgerisch auf die Gemeine wirken. Das kann sie aber nur, wenn sie ein Verständniss des gegenwärtigen Zeitalters und seiner Bedürfnisse zur Unterlage hat.

*) Ebenda p. 230; vgl. auch das Folgende mit p. 30 u. 31.

Für die Auswahl des Predigtstoffes, welchen die Gegenwart braucht, ergeben sich aus einer geschichtlichen Einsicht und Beurtheilung derselben die wichtigsten Data.

Aber auch schon der allgemeine Gewinn an Bildung, der durch die praktische Theologie erreicht wird, ist nicht gering anzuschlagen. Denn wenn das Wort Bildung streng genommen und nicht sofort gegen den Sprachgebrauch auf ethische Verhältnisse übertragen wird, so unterscheidet den Gebildeten von dem Ungebildeten das Mass von Entwicklung der Reflexion und des Bewusstseins, das Wissen um das, was man thut, das Gegentheil des passiven Fortgeschobenwerdens durch Ueberlieferungen, Vorurtheile, Sitten, Gewohnheiten und Umgebungen. Daher hat auch der Gebildete, welcher im praktischen Kirchendienste thätig ist, das Bedürfniss, theoretisch zu durchschauen, was er auf dem praktischen Gebiete unternimmt, und die Regel, den Werth oder Unwerth seines Thuns selbst in dem bloss Technischen zu kennen.*) Und die Gewöhnung an dieses Bedürfniss wird für die ganze amtliche Lebensführung des praktischen Geistlichen so wichtig und das Gegentheil so gefährlich sein, dass mittelbar und unmittelbar auch der Erfolg seiner Wirksamkeit davon abhängen wird. Gesetzt auch, wie Nitzsch hervorhebt**), dass in einzelnen Fällen die positive Vorschrift für eine [z. B. liturgische] Function so ausreichend sein könnte, dass dieselbe auch ohne begleitendes theoretisches Urtheil darüber ungefähr zu Stande käme, so würde sie doch unter der Gedankenlosigkeit leiden und weder für den Ausführenden noch für die Versammlung ansprechend und erwecklich sein.

Dabei kann zugleich das Studium der praktischen Theologie eine belebende Wirkung oder eigentlich Rückwirkung ausüben auf das ganze übrige theologische Studium. Nähert sie sich auch nur der Lösung ihrer Aufgabe, welche Nitzsch***) treffend dahin bestimmt, dass sie „auf dem Grunde der Idee der christlichen Kirche und des kirchlichen Lebens durch Verständniss und Würdigung des gegebenen Zustandes zum leitenden Gedanken aller kirchlichen Amtsthätigkeiten“ führen soll, so erhält eben durch diese enge Beziehung zu den Verhältnissen der Gegenwart und der Anwendung auf sie die ganze theologische Ausbildung erst Einheit

*) Man kann hierüber eine triviale, aus nächster Alltagsüberlieferung geschöpfte Kenntniss haben, man kann auch z. B. homilet. u. katechet. Leistungen u. sogar mit Glück produciren ohne Reflexion u. Kritik; allein das ist nicht der Zustand des Gebildeten.

**) Nitzsch. a. a. O. Bd. I. § 8.

***) Ebenda § 9, p. 31—32.

und Abschluss. Zugleich aber muss auch schon durch die Vergleichung der Zeiten und Zustände für die Erkenntniss der Idee und der Aufgabe der Kirche und für das historische Verständniss der Gegenwart an mittheilenswerthem Inhalte viel gewonnen werden.

Noch Eins aber dürfen wir nicht unbeachtet lassen und zwar ist das fast das erste Wort, womit Schleiermacher seine praktische Theologie eröffnet.*) Es wird zur Gewissenssache, dass der Geistliche sich über seine wichtigsten Handlungen eine Theorie bildet. Man hat zunächst nicht danach zu fragen, „wie viel damit gewonnen wird, sondern wiefern sich Jemand über die Art seiner Geschäftsführung zufrieden stellen kann". Allerdings „das Genie verschmäht die Regel", oder vielmehr es hat und befolgt sie unwillkürlich. Aber auf diesen Zustand der Inspiration ist nicht sicher zu rechnen, er ist nicht constant. „Der Glaube an die Eingebung des Momentes ist eine Aufgeblasenheit." Ja es ist Leichtsinn und Lieblosigkeit, sich nicht alle mögliche Mühe zu geben, um auf Andere nach deren Eigenthümlichkeit und Bedürfniss den richtigen Einfluss zu üben. Davon aber weiss die selbstgefällige Begeisterung nichts, sondern das ist Sache des gewissenhaften Studiums. Daher trifft hier zuletzt die praktische und sittliche Nothwendigkeit, dass man seine Verwaltung des Kirchendienstes verantworten könne, zusammen mit dem theoretischen Verlangen des Gebildeten, dass er wisse, was er thut und warum er es thut. Der Geistliche würde also einer praktisch theologischen Ausbildung schon um seiner selbst willen benöthigt sein, auch wenn dieselbe ihm bei Ausübung seines Amtes nicht in dem Masse zu Hülfe käme, als sie es nach dem Obigen thun soll.

§ 4.

Bearbeitungen der Wissenschaft vom Cultus und der praktischen Theologie überhaupt.

Es giebt noch wenig Schriften, in welchen die Homiletik und Liturgik allein als eine Disciplin vom Cultus zusammen bearbeitet sind. Unter diesen ist zu nennen: K. W. Vetter, Die Lehre vom christlichen Cultus nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche. Berlin 1839. Auch der ausgezeichneten Schrift von Th. Kliefoth, Theorie des Cultus der evang. Kirche, Parchim u. Ludwigslust 1844, wäre hier schon zu gedenken, wenn sie nicht doch über die Predigt gar zu rasch in einem einzigen Paragraphen hinwegginge. Alex. Schweizer hat eine „Homiletik der evang.-

*) a. a. O. p. 5.

protest. Kirche, systematisch dargestellt", Leipzig 1844. herausgegeben, welche nach ihrer Einleitung ebenfalls auf eine Verbindung von Homiletik und Liturgik zu einem Ganzen angelegt ist; aber die dazu gehörige Liturgik ist nicht erschienen. Vor Allem aber gehört hierher K. R. Hagenbach's „Grundlinien der Liturgik und Homiletik" Leipzig 1863. Eine vorzügliche Bearbeitung dieser beiden Disciplinen. Unter dem Namen „allgemeine Liturgik" wird ein allgemeiner Theil vorangestellt, welcher handelt 1) vom Wesen, 2) von den wesentlichen Bestandtheilen und 3) von dem Verlauf des Gottesdienstes (Gottesdienstordnung). Dann folgt ein besonderer Theil (specielle Liturgik), abgetheilt nach 1) Gesang, Gebet und Segen, 2) Predigt (Homiletik), 3) Feier des h. Abendmahls, 4) liturgische Handlungen ausserhalb des regelmässig wiederkehrenden Gottesdienstes: a) Taufe, b) Confirmation, c) Ordination, d) Trauung, e) Bestattung der Todten. Dagegen ist nur zu erinnern, dass doch manches Zusammengehörige, z. B. die Predigt, von dem Uebrigen zu weit getrennt wird, und ein innerer Grund der Eintheilung nicht klar ersichtlich ist. Auf der ersten Seite wird hier auch ein neuer Sprachgebrauch vorgeschlagen, der vielleicht gut wäre, aber doch nicht allgemein geworden ist. Die ganze Wissenschaft vom Cultus soll nämlich „Liturgik im weiteren Sinne" genannt werden, so dass die Homiletik nur als Theil zu dieser gehört, und die eigentliche Liturgik soll „Liturgik im engeren Sinne" heissen.

Von denjenigen Werken, welche Homiletik und Liturgik neben den übrigen zur praktischen Theologie gehörigen Wissenschaften mit behandeln, also von Bearbeitungen der Pastoraltheologie im weiteren Sinne, haben die älteren meist nur noch historische Bedeutung, so die Schriften von Mosheim, Rosenmüller, Oemler etc. Auch übergehen wir hier solche Schriften des kirchlichen Alterthums, welche nur überhaupt über den geistlichen Beruf und seine Pflichten handeln, wie die von Chrysostomus: De sacerdotio, von Augustin besonders: De doctrina christiana, von Ambrosius: De officiis ministrorum, von Gregor dem Gr.: Liber pastoralis, von Rhabanus Maurus: De institutione Clericorum, von Bernhard v. Clairvaux: Tractatus de moribus et officiis episcoporum u. a. m. Es mag genug sein, von den neueren Bearbeitungen der ganzen praktischen Theologie solche anzuführen, in welchen Liturgik und Homiletik auf eine noch jetzt bemerkenswerthe Weise zusammenbehandelt sind.

Viel gebraucht wurde ehemals 1) A. H. Niemeyer's „Handbuch für christliche Religionslehrer" 6. Aufl. Halle 1827, [7. Aufl.

1. Bd. 1829], welches im 2. Bande Homiletik, Katechetik, Liturgik und Pastoralwissenschaft zusammen enthält, aber alle diese ziemlich flüchtig durchgeht. — 2) J. J. L. Danz: „Die Wissenschaften des geistlichen Berufes, im Grundrisse", Jena 1824, enthält viel Literatur. — 3) F. B. Köster: „Lehrbuch der Pastoralwissenschaft, mit besonderer Rücksicht auf Pastoralweisheit", Kiel 1827, ist strenger gegliedert und lässt Liturgik, Lehre von der Seelsorge, Hom. und Katech. auf einander folgen. Die beiden letzteren will er eigentlich als Theile der Lehre von der Seelsorge betrachten, da diese überhaupt die Einwirkung durch die Einzelnen auf das Ganze der Gemeine umfasse, während im Cultus von dem Ganzen aus auf die Einzelnen gewirkt werde. Glücklicher als diese Eintheilung zu versprechen scheint, ist oft der Stoff im Einzelnen gegliedert. — Ausführlicher ist 4) L. Hüffel: „Ueber das Wesen und den Beruf des evangel.-luther. Geistlichen", Giessen 1822, eine wegen des anregenden und wohlmeinenden Tones mit Recht geschätzte und verbreitete Schrift. In der vierten Auflage (Giessen 1842, in 2 Bänden) viel mehr systematisch ausgebildet, doch nicht ohne einigen Verlust an der Frische und Wärme, mit welcher früher Manches behandelt war. Sie betrachtet den Geistlichen a) nach seinen äusseren Verhältnissen, und unter diesem Titel wird das Nöthige aus dem Kirchenrecht eingeschaltet; b) als Verkündiger des Wortes (Hom. und Katech.); c) als Liturg; d) als Seelsorger. — Populärer aber noch eindringlicher ist 5) Cl. Harms: „Pastoraltheologie, in Reden an Theologie-Studirende", Kiel 1837, 2. Aufl. 3 Bde. Sie zerfällt in drei Theile, deren besondere Titel die Eintheilung verrathen: a) Der Prediger (Hom. und Katech.), b) Der Priester (Liturgik), c) Der Pastor (Seelsorge). Es sind Aufzeichnungen, vertrauliche Gespräche und Anreden an jüngere Freunde des Verfassers, ganz aphoristisch und ungegliedert, im Einzelnen aber mit desto mehr Frische und Naivetät, wenn auch nicht ohne Seltsamkeiten und Uebertreibungen, die aber so sehr zu der im Ganzen herrschenden Lebhaftigkeit und Heiterkeit des Tones gehören, dass man sie nicht hinwegwünscht. — Ganz entgegengesetzte Vorzüge zeichnen 6) Ph. Marheineke: „Entwurf der praktischen Theologie", Berlin 1837, aus, welcher bei sehr kargem Eingehen auf das Einzelne vornehmlich das Bestreben zeigt, dem Ganzen der praktischen Theologie in seiner nothwendigen Entstehung und Entwicklung von Stufe zu Stufe nachzugehen. — 7) Von K. F. Gaupp: „Praktische Theologie" ist in Bd. 1 (1848) und Bd. 2 (1852) ebenfalls die Liturgik und Homiletik behandelt. — 8) Aus Schleiermacher's Nachlasse und nachgeschriebenen Collegienheften hat Frerichs dessen „Praktische

Theologie nach den Grundsätzen der evangel. Kirche". Berlin 1850 (Schleiermacher's sämmtliche Werke Abtheil. I, Zur Theologie Bd. 13) herausgegeben, in welcher zwar nicht mit derjenigen gleichmässigen Gründlichkeit und formalen Vollendung, welche er seinen von ihm selbst herausgegebenen Werken zu geben gewohnt war, doch in sehr dankenswerther Weise die Ausführung seiner Gedanken über die Aufgabe und Grenzen der ganzen praktischen Theologie dargeboten wird. Der „Cultus" wird darin unter dem Titel „Lehre vom Kirchendienst" behandelt, dagegen sind Katechese und Seelsorge als „Geschäfte des Geistlichen ausserhalb des Cultus" noch mit anderen derartigen Verrichtungen und deren Regulirung: Verhalten zur Gemeineverwaltung, zu den Aeltesten etc. zusammengefasst. — 9) An Schleiermacher und Marheineke angeschlossen, aber auch mit vielem Eigenthümlichen und noch systematischer gegliedert erscheint „Das System der praktischen Theologie, im Grundrisse dargestellt" von C. B. Moll, Halle 1853. Im ersten Theile giebt der Verfasser eine „Physiologie der Kirche", dann folgt im zweiten Theile eine „Theorie der kirchlichen Functionen" und zwar a) ordnende, b) erziehende und c) erbauende Thätigkeiten. Diese Schrift ist in Kürze und Schärfe der Distinctionen besonders der von Marheineke ähnlich, verbindet Homiletik und Liturgik als Lehre vom Cultus, ist aber gerade über die Homiletik besonders kurz. — 10) Auf einer andern Seite liegen die Vorzüge von J. H. A. Ebrard's „Vorlesungen über die praktische Theologie", Königsberg 1854, in welchen der Stoff wieder mehr in alter Weise auf den „Kirchendienst" und die Vorschriften für ihn zusammengezogen wird. Allerdings sind in dem ersten allgemeinen Theile unter Anderem auch wiederkehrende „Grundkrankheiten des kirchlichen Lebens" besprochen und als solche angesehen: „Pietismus und Confessionalismus, Separatismus und Epikopalismus, Methodismus und Hierarchismus, Puritanismus und Ceremonialismus", ein guter Beitrag zur Beschreibung auch des gegenwärtigen Zustandes, welcher nach solchen wiederkehrenden Gebrechen zu würdigen wäre, auch ein Beitrag für das Allgemeine in der Lehre vom Kirchenregimente und von der Seelsorge. Aber sonst ist in dem besondern Theile unter den vier Unterabtheilungen: a) Katechetik, b) Halieutik (Missionswissenschaft), c) Theorie des Cultus (Liturgik und Homiletik) und d) Theorie der Seelsorge oder Poimenik die Lehre vom Kirchendienste doch nur theilweise in der zweiten überschritten worden. Die Ausführung ist zwar nicht so knapp wie bei Moll und Marheineke, dagegen frisch und anregend, wie es denn auch gehaltene

Vorlesungen des Verfassers sind. — Erst angefangen ist 11) F. Ehrenfeuchter's „Praktische Theologie." 1. Abtheilung, Göttingen 1859, welche nach einer Classification des Handelns der Kirche selbst in 3 Theile zerfallen soll. Das Handeln der Kirche nämlich soll sein a) ein gründendes (Missionswissenschaft Abtheil. I), b) ein darstellendes (Wissenschaft vom Cultus, Lit. Homil. und Katech.), c) ein erhaltendes (kirchliche Politik und Seelsorge). — Die umfangreichste neuere Bearbeitung der ganzen praktischen Theologie, welche in 20 Jahren nun auch noch vollendet worden, ist die von C. J. Nitzsch, 3 Bände in 5 Abth. Bonn 1847—67 (die drei ersten Abtheil. in 2 Bänden 1847—48, die neue Aufl. I; II, 1, 2; III, 1, 2. 1848—67). Sie theilt sich in zwei Bücher von ungleicher Länge. Das erste behandelt nur „die Idee des kirchlichen (Abschn. 1) und des evangelischen Lebens" (Abschn. 2), und beschreibt den gegenwärtigen Zustand; das zweite (Abschn. 1) „das kirchliche Verfahren oder die Kunstlehren", die schon angegebene Eintheilung zu Grunde legend, nämlich d) die unmittelbar auf die Erbauung der Gemeine gerichteten Thätigkeiten: a) die Lehre oder der Dienst am Wort (Rede und Unterricht, Hom. und Katech.), b) evangel. Gottesdienst, c) eigenthümliche Seelenpflege mit Rücksicht auf innere Mission, dann (Abschn. 2): „Die ordnende Thätigkeit", worunter Fragen des Rechtes, der Verfassung, Gesetzgebung und Verwaltung, auch Kirchenzucht, Armenpflege, Verhalten nach aussen, zur katholischen Kirche, zum Staate, zu den Sekten, Nichtchristen u. s. f. erörtert werden. Besonders in diesen letzten Abschnitten werden noch eine Menge anderer Fragen mehr nur angeregt oder vielmehr nur mit der dem Verfasser eigenen gedankenreichen, bisweilen dunkeln Kürze besprochen.

Endlich ist zu erwähnen 13) W. Otto: „Evangelische praktische Theologie", Gotha 1869, welcher in Bd. I von den erbauenden Thätigkeiten oder vom Kirchendienste, [a. Dienst am Wort, Katech., Hom., Seelsorge, b. Dienst am Altar, Liturgik] und in Bd. II von den ordnenden Thätigkeiten (Gemeineordnung, Kirchenrecht) handelt.

§ 5.

Bearbeitungen der Liturgik allein.

Die Literatur der Liturgik d. h., nach dem noch immer herrschenden Sprachgebrauche, der Lehre vom Cultus mit Ausschliessung der Homiletik, ist durchaus nicht bloss praktisch-theologischer Art. Denn da Cultus nicht a priori gemacht werden, sondern nur aus einem

inneren Triebe hervorwachsen und dann geleitet werden kann, so ist auch eine Liturgik ohne beständiges Hineinziehen der Geschichte des Cultus gar nicht oder doch nur sehr unvollkommen möglich. Eine recht umfassende Liturgik könnte sogar einen allgemeinen, historischen Theil als Geschichte des Cultus und dann noch specielle historische Theile für jedes grössere Stück des Cultus voranschicken, ehe sie Grundsätze festzustellen suchte, nach denen der Cultus zu leiten ist. Wenigstens der Literatur der Liturgik ist alles dies Historische nicht fremd. Und wie auch die Geschichte der Homiletik eine zwiefache ist: Geschichte der Ausübung der Predigt und Geschichte der Theorie, oder Geschichte des Predigtwesens und Geschichte der Anleitungeu dazu, und wie hier die Theorie der Praxis zu folgen pflegt, oft sogar nur aus der Praxis erkannt werden kann, so geht auch die Ausübung des Cultus stets der Theorie des Cultus voran, es kann sogar die Geschichte der letzteren bisweilen nur aus der Geschichte der ersteren erkannt und erschlossen werden. Demnach gehören zur Literatur der Liturgik drei Arten von Schriften:

1) Liturgische Vorschriften, Missale, Agenden, Kirchenordnungen, als die eigentlichen Quellen der Geschichte des Cultus.
2) Bearbeitungen dieser Geschichte des Cultus.
3) Theoretische Schriften, in welchen die Grundsätze, nach denen der Cultus auszuüben ist, erörtert werden, diese aber eben fast unzertrennlich von dem Historischen, worauf sie sich stützen.

Was jene erste Classe von Documenten angeht, so giebt es deren viele aus alter Zeit; aber von den meisten ist es ungewiss, wie alt sie sind. Nach Bunsen*) sind aus der orientalischen Kirche mehr als 60 vorhanden, darunter einige noch im Manuscript. Die meisten sind gedruckt in zwei grossen Sammelwerken von Eusebius Renaudot: „Liturgiarum orientalium collectio“, Paris 1715—16. II. Tom. 4. (editio II correctior. Frankf. a. M. 1847), und Jos. Aloysius Assemani: „Codex liturgicus ecclesiae universae.“ Rom 1749—66. XIII Tom. 4. Dieses letztere Werk ist unvollendet geblieben und darum besonders nur für die orientalische Kirche zu gebrauchen.

Schon die apostolischen Constitutionen (herausgegeben von Ueltzen. Schwerin 1858), die in ihren älteren Stücken meist dem III. Jahrhundert angehören, sind in dieser Reihe zu nennen. Von dem Uebrigen ist es sehr zweifelhaft, in welche Zeit es gehört, und wie vielerlei allmähliche Veränderungen seit den ältesten Zeiten bis herab zu der jetzigen griechischen und russischen Praxis es erlitten hat. Es

---

*) „Hippolytus and his age“ by Ch. C. J. Bunsen. London 1854. Vol. 2. p. 357 ff. Essays on the christian sacrifice and worship.

sind besonders vier Liturgieen, welche hier, offenbar unter zu alten Namen, unterschieden werden: 1) die des Jacobus in Jerusalem, 2) die des Marcus in Alexandria, 3) die des Basilius, 4) die des Chrysostomus, welche letztere die früheren verdrängt hat und noch jetzt in der russischen Kirche gebraucht wird. Erst in neuerer Zeit sind hier kritische Versuche zur Scheidung des Aelteren von dem später Hinzugekommenen unternommen worden.*)

Für die lateinische Kirche sind viele Liturgieen gesammelt und untersucht von Joh. Mabillon: „De liturgia Gallicana libri III", Lutet. Paris 1685. — L. A. Muratori: „Liturgia Romana vetus etc." Venet. 1748. II Tom. fol., welche auch Gothisches und Gallisches enthält. Man unterscheidet hier besonders spanische, gallicanische und römische Liturgieen, und die letzteren sind seit dem VIII. Jahrhundert vorherrschend. Doch sind auch von den übrigen noch Ueberreste kenntlich und gesammelt z. B. von Mone: „Lateinische und griechische Messen aus dem II. bis zum VI. Jahrh." Frankfurt a. M. 1850. 4.**)

Schriften der zweiten Classe, Bearbeitungen der Geschichte des Cultus, konnte es in der ältesten Zeit natürlich noch nicht geben. Dagegen erscheinen schon ziemlich früh Beiträge zu einer theoretischen Liturgik, wenigstens Schriften, welche die Bedeutung der heiligen Gebräuche zu erläutern und auch wohl durch hineingelegte Deutung sinnvoller zu machen suchen. Für eine der ersten dieser Art können die mystagogischen Catechesen des Cyrillus von Jerusalem aus dem IV. Jahrh. gelten, welche neuerlich herausgegeben sind von Vogt und Rheinwald in Bd. I ihrer „Bibliotheca concionatoria". Berlin 1833. Ebenso mehreres in den Schriften, die dem Dionysius Areopagita beigelegt werden, besonders περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας.

Die Reihe dieser Schriften geht durch das ganze Mittelalter fort; wir nennen nur die bedeutendsten:***)

Aus dem VII. Jahrhundert:

Isidorus Hispalensis, † 636: „De ecclesiasticis officiis" libri II (in Isidori Hisp. Episc. opera omnia edit. Faustin. Arevali Rom 1797—1803. 7 Voll. 4. Vol. VI, p. 363).

Ildefonsus von Toledo 607—667: „Liber adnotationum de

*) Unter anderen von Bunsen a. a. O. Vol. 2, p. 365 ff.

**) Vergl. auch Kliefoth: „Liturg. Abhandl. Abth. 5. p. 21 ff.

***) Mehr sind angeführt in Fr. Xav. Schmid: „Liturgik der christ-kath. Relig." 2. Ausg. Bd. I, p. 84 f. u. Joh. Bapt. Lüft: „Liturgik oder wissenschaftl. Darstellung des kath. Cultus" p. 21—24. Vgl. auch J. C. L. Gieseler: „Lehrb. der Kirchengesch." Bonn 1848 ff. 4. Aufl. II, 1, 152 ff.

cognitione baptismi (lib. 2: de itinere deserti, quo pergitur post baptismum). (In Steph. Baluzii Miscell. lib. VI, p. 5 ff. Paris 1713.)

Aus dem IX. Jahrh.:

Amalarius, Diaconus zu Metz: „De ecclesiastico officio lib. IV (in Maxim. Bibl. Vet. Patrum Tom. XIV p. 934 ff.).*)

Amalarius v. Trier: „Epistola de caerimoniis baptismi", welche Canisius Lect. ant. II, 2 p. 543 Amst. 1722 unter dem Namen des Alcuin hat abdrucken lassen. (Epistola ejusdem ut videtur, Alcuini ad Carolum Magnum.) Nach Jacobson ist sie aber von Amalarius.

Walafridus Strabo, Abt von Reichenau, † 849: „De exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum liber unus" (in Melch. Hittorpii Scriptores de divinis Catholicae eccles. officiis ac minist. Coloniae 1568 p. 382—419).

Rhabanus (oder Hrab.) Maurus, Abt von Fulda, † 856: „De institutione clericorum libri III" (in Hrabani Mauri opera ed. Pamelius Colon. 1626 u. Hittorp. p. 309 ff.).

Agobard von Lyon: „De divina psalmodia" und „De correctione Antiphonarii" (in S. Agobardi op. ed. Steph. Baluzius. Paris 1665. Tom. II, p. 80 ff. u. p. 85 ff.).

Florus Drepanius, auch Florus Magister und Florus Diaconus genannt: „De expositione Missae" (in Vet. Script. et Monum. hist. ampliss. Collect. ed. v. E. Martene u. Urs. Durand. Paris 1733. Tom. IX, p. 579 ff.).

Remigius von Auxerre: „Expositio Missae."

Aus dem XI. Jahrh.:

Pseudo-Alcuin: „De divinis officiis lib. I" (bei Hittorp. p. 37—96.)

Berno von Reichenau, † 1048: „De quibusdam rebus ad Missae officium pertinentibus" (bei Hittorp. p. 419 ff. u. Maxim. Bibl. XVIII, p. 56—64.

„Micrologus de ecclesiasticis observationibus", dessen Verfasser vielleicht Ivo v. Chartres (bei Hittorp. p. 434 ff.).

Aus dem XII. Jahrh.:

Hugo von S. Victor, † 1142: „De caerimoniis, Sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis lib. III" (Opp. Rothomagi 1648, Bd. III.) De sacrament. christ. fidei lib. II.

---

*) Nach Herzog Realenc. Art. „Amalarius" nennt der Verf. diese Schrift selbst „Liber officialis". Die beiden Amalarius werden vielfach verwechselt. Cave in seiner Scriptorum ecclesiast. historia literar. Basil. 1741—45 Bd. II, p. 7 nennt 1) Amalarius Fortunatus archiepisc. Trevirensis: liber de ratione rituum S. Baptismatis. — 2) Amalar. Metensis diaconus (wohl auch mit dem Beinamen Symphosius) a. de divinis s. ecclesiast. offic. lib. IV; b. de ordine Antiphonarii lib.; c. eclogae in canonum missae; d. epistolae; e. regula seu institutio Canonicorum.

Hildebert von Tours: „Carmen de mysterio Missae“ (in Hildeberti opera ed. Ant. Beaugendre Paris 1708 unter sermones de diversis p. 662 ff.).

Bruno von Segni: „De Sacramentis ecclesiae, mysteriis atque ecclesiasticis ritibus.“ (in Bibl. Patrum. Lugd. Tom. XX).

Honorius von Augustodunum (Autun): „Sacramentarium, seu de causis et significatu mystico rituum divini in ecclesia officii (in Pez. Thesaur. noviss. Anecdot. Tom. II, p. 1) und „Gemma animae, seu de divinis officiis etc.“ (Max. Bibl. vet. Patr. Tom. XII, p. 1011 ff.

Aus dem XIII. Jahrhundert:

Innocentius III, † 1216: „Mysteriorum evangelicae legis ac sacramenti Eucharistiae libri VI“ (in Opera Innoc. III etc. Colon. 1552, fol. CLVIII).

Aus dem XIV. Jahrhundert:

Eine der verbreitetsten und einflussreichsten der hierher gehörigen Schriften, welche auch am frühesten in vielen Ausgaben gedruckt worden, ist das „Rationale divinorum officiorum libri VIII“ (II Tom. Lugd. 1605) des Guilelmus Durandus (auch Durantis), Bischof von Mimate (Mende), † 1296, mit dem Beinamen Speculator (nicht zu verwechseln mit dem Scholastiker Guil. Durandus de S. Portiano, † 1333, Bischof von Meaux). Von den 8 Büchern handelt das erste auch über Bau und Einrichtung von Kirchengebäuden, über Altäre, Glocken etc. Das Werk und sein Verfasser sind ausführlich behandelt in der ausgezeichneten Monographie von Victor le Clerc: „Guill. Duranti, Evêque de Mende, surnommé le Spéculateur“ in der Histoire litéraire de la France Bd. XX, p. 411—497.

Die Reformation mit ihrem Widerwillen gegen die Veräusserlichung des Christenthums in einen überladenen und überschätzten und doch meist unverstandenen Cultus wirkte lange Zeit besonders da, wo das reformirte Bekenntniss zur Herrschaft gelangte, meist zerstörend gegen die alten gottesdienstlichen Formen, welche sie zum grössten Theil nicht mehr als Mittel und Vehikel wahrer, religiöser Andacht anerkennen, sondern nur als verführerische Zerstreuungen, als Götzendienst und Creaturvergötterung verurtheilen wollte. Die Folge davon war in ihrem Bereich Gleichgültigkeit und Abneigung gegen den sichtbaren Cultus überhaupt und darum auch gegen wissenschaftliche Behandlung einer Lehre von ihm.

Auch die römische Kirche reorganisirte im XVI. Jahrhundert in Folge der Reformation und des tridentinischen Concils ihren Cultus, ohne doch dessen Mannigfaltigkeit und Künstlichkeit sehr zu beschränken. Ihre vornehmsten liturgischen Bücher wurden revidirt und

der tridentinischen Lehre conform gemacht, auch sonst verbessert oder doch (denn auch mancher zu evangelisch scheinende Ausdruck wurde geändert) zu verbessern gesucht.

Es sind hier besonders vier Werke zu unterscheiden:

1) Das Missale Romanum giebt die Ordnung des Gemeinegottesdienstes für Sonn- und Festtage. Seine jetzige Gestalt hat es durch die Revisionen unter Pius V., Clemens VIII. und Urban VIII. erhalten.*)

2) Das Rituale Romanum beschreibt die Liturgie, die kirchlichen Handlungen des Priesters, Taufe, Einsegnung der Ehe, Begräbniss etc. Auch dies Buch ist unter Paul V. neu edirt.**)

3) Das Pontificale Romanum enthält die kirchlichen Handlungen des Bischofs: Confirmation, Ordination etc.***)

4) Das Breviarum Romanum****), ebenfalls unter den drei genannten Päpsten durchgesehen und herausgegeben, ist das Handbuch für den täglichen Gebetscultus des Geistlichen das ganze Jahr hindurch in den kanonischen Stunden, unterschieden nach Sonn- und Wochentagen und nach den festlichen Zeiten des Jahres. Jeder Liturgie der sieben horae, die letzte ausgenommen, geht ein Pater Noster und ein Ave voran, gewöhnlich auch ein Deus in adjutorinm meum intende oder Deus ad adjuvandum me festina. Dann folgen so viele Psalmen, dass in der Woche alle 150 vorkommen; weiter auch andere biblische Abschnitte, z. B. aus der Leidensgeschichte, aber auch Stellen aus Kirchenvätern, Heiligenlegenden, selbst Erzählungen von neueren Heiligen (z. B. Filippo Neri am 26. Mai; Anselm am 21. April), Hymnen und Gebete zur Jungfrau Maria.

So behielt die katholische Kirche mit diesem ihrem zusammengesetzten und kunstreichen Gottesdienst auch das Interesse für sinnvolle Deutung desselben und ward darum auch fruchtbar an Schriften der zweiten Classe, nämlich an Beiträgen für die Geschichte des Cultus und seiner Bestandtheile. Ausser den schon angeführten Sammelwerken von Renaudot, Assemani und Muratori finden sich mannigfache Beiträge in den Werken des Cardinal Joh. Bona (gest. 1674), besonders in seinem Tractatus de sacrificio missae und Rerum liturgicarum libri II. Paris 1672. — Ferner schliessen

*) Missale Romanum ex decreto sacrosancti concilii Tridentini restitutum, S. Pii V jussu editum, Clementis VIII et Urbani VIII auctoritate recognitum. Ed. II. Fol. Regensburg 1858.

**) Rituale Romanum Pauli jussu editum. Antwerpen 1625.

***) Pontificale Romanum Clementis VIII nunc denuo Urbani VIII auctor. rec. Antwerpen 1765.

****) Breviarium Rom. 4 Tom. Rom 1802.

sich an: Edmund Martène: „De antiquis ecclesiae ritibus.“ Antwerp. 1736—38. 4 Bde. fol. — Casalius: „De veteribus sacris christianorum ritibus etc. explanatio.“ Rom 1647. — Aug. P. Krazer: „De apostolicis nec non antiquis ecclesiae occident. liturgiis etc.“ Augustae Vindel. 1786. — Eine neuere Bearbeitung des Ganzen der Liturgik wurde versucht in der Schrift von Köhler: „Principia theologiae liturgicae.“ Mainz 1788. — Auch Binterim: „Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christ-kathol. Kirche aus der ersten, mittleren und neueren Zeit.“ 7 Th in 17 Bdn. Mainz 1825—33 und desselben „Geschichtliche Darstellung der Verrichtung der Sacramente“, Bamberg 1818, 3 Bde. sind hier zu nennen.

Dazu kamen im gegenwärtigen Jahrhundert nach Chateaubriand's Vorgange („Le génie du christianisme, ou beauté de la réligion chrétienne“ Paris 1802) eine Reihe von Schriften, welche apologetisch die Schönheit, die psychologische Berechtigung und das Sinnvolle des katholischen Cultus vertheidigten, unter denen die mit philosophischem Geiste geschriebene von Staudenmaier: „Der Geist des Christenthums, dargestellt in den heiligen Zeiten, heiligen Handlungen und der heiligen Kunst“, Mainz 1838, (4. Aufl. 2 Th. 1847), und die von Mich. Sailer: „Geist und Kraft der katholischen Liturgie“, München 1820, zu den ausgezeichneteren gehören. — Auch Greg. Rippel: „Die Schönheit der katholischen Kirche, dargestellt in ihren äusseren Gebräuchen“, Mainz 1842, gehört hierher.

Die umfassendste neuere Bearbeitung der katholischen Liturgie ist aber die von Franz Xav. Schmid: „Liturgik der christ-katholischen Religion“, jetzt in 3. Aufl. Passau 1840—41, 3 Bde., eine äusserst reiche Zusammenstellung des Geschichtlichen und eingehende Anweisung zur Administration des noch jetzt Geltenden, auch apologetisch durch sinnvolle Deutung der einzelnen Gebräuche; jedoch mehr reiche Compilation als organische Verarbeitung. Die alte Auflage ist eigentlich bloss durch diesen Vorzug ausgezeichnet; der neuen hat der Verfasser mehr ein Gepräge von Wissenschaftlichkeit aufzudrücken sich bemüht, aber mit so wenig Erfolg, dass die katholischen Theologen die ältere bereits vorziehen. — Wissenschaftlicher und erschöpfender scheint Lüft's „Liturgik oder wissenschaftliche Darstellung des katholischen Cultus“, Mainz 1844—47, werden zu sollen, von welchem Werk bis jetzt 2 Bände erschienen sind. Er geht auch ausführlich auf die Geschichte der Kunst ein, doch nicht gerade durchaus mit Glück. — Jos. Marzohl und Jos. Schneller: „Liturgia sacra oder die Gebräuche und Alterthümer der katholischen Kirche sammt ihrer hohen Bedeutung etc.“, 4 Bde. in 7 Theilen, Luzern 1834—41. — Hnogek: „Christ-katholische Liturgik“, Prag 1835—42, 5 Bde. —

M. Adolf Nickel: „Die heiligen Zeiten und Feste nach ihrer Geschichte und Feier in der katholischen Kirche", Mainz 1836. 4 Bde. — Endlich Gehringer: „Compendium der katholischen Liturgik", Tübingen 1848.

Für den Cultus der evangelischen Kirche mussten solche Schriften die ersten sein, welche die darin nöthig gefundenen Reformen, besonders die Vereinfachung nach der heiligen Schrift und das Abthun späterer Tradition sogleich gesetzlich ordneten, also Schriften der ersten Classe, modificirte Liturgieen und Kirchenordnungen. Schriften Luthers', wie: „Vonn ordenung gottesdienst der Gemeine" 1523 Wittenberg und „Formula missae et communionis pro ecclesia Wittenbergensi" begleiteten und rechtfertigten solche ältesten Kirchenordnungen und dienten wohl auch selbst als solche. In Deutschland erhielt fast jedes Territorium, wo die Reformation im XVI. Jahrhundert eingeführt wurde, seine besondere Kirchenordnung und in ihr seine neue Liturgie. Für diese meist selten gewordenen Kirchenordnungen besitzen wir eine treffliche Sammlung in dem Werk von Richter: „Die evangel. Kirchenordnungen des XVI. Jahrh.", Weimar 1846, 2 Bde. In ihm sind gegen 170 Kirchenordnungen theils ganz theils im Auszug mitgetheilt. Eine kürzere Beispielsammlung, bloss für das Liturgische der evangelischen Kirche, geben die beiden letzten Bände von H. A. Daniel's Codex liturgicus ecclesiae universae in epitomen redactus, Leipzig 1847—54. 5 Tomi.

Ausserdem lieferte die gelehrte Quellenforschung auch in der evangelischen Kirche schätzbare Beiträge zur Bearbeitung der Geschichte des Cultus, und zunächst wurde die ältere Zeit in's Auge gefasst. Dies geschieht in dem Werke des Engländers Jos. Bingham: „Origines seu antiquitates ecclesiasticae", London 1708 u. 1834, 8 Bde., welches immer noch eins der vollständigsten ist. Neben diesem muss als reichste neuere Sammlung des geschichtlichen Materials gelten Augusti's „Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie", Leipzig 1817—31, 12 Bde., und eine kürzere Bearbeitung sein „Handbuch der christl. Archäologie", Leipzig 1836 u. 37; auch seine „Beiträge zur christl. Kunstgeschichte und Liturgik", Leipzig 1841, I. Bd. und „Die christlichen Alterthümer", Leipzig 1829. Weiter sind zu nennen: Rheinwald: „Die kirchliche Archäologie", Berlin 1830; Böhmer: „Die christlich-kirchliche Alterthumswissenschaft", Breslau 1836—39, in 2 Bdn.; H. Alt: „Der christl. Cultus nach seinen verschiedenen Entwicklungsformen etc.", historisch dargestellt, Berlin 1843, 2. Aufl. 1851 u. 1860; Harnack: „Der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter", Erlangen 1854; Guerike: „Lehrbuch der christlich-kirchl.

Archäologie", Berlin 1859, 2. Aufl. Auch ganz ausgezeichnete Monographieen verdienen Erwähnung, wie die Höfling's über die Taufe, Erlangen 1846—47, und die schon genannten „liturgischen Abhandlungen" von Kliefoth, Schwerin und Rostock 1854 bis 61.*)

Erst in unserm Jahrhundert erstarkte der Sinn für eine wissenschaftliche Behandlung, und es kam endlich auch unter den Evangelischen zu theoretischen Darstellungen der Liturgik. Werthvolle Beiträge veranlasste schon der folgenreiche Versuch zur Ausführung einer liturgischen Reform in einer deutschen, evangelischen Landeskirche, welcher durch die preussische Agende 1821 und auch schon durch die ihr vorhergehenden Verhandlungen gemacht wurde. Dahin gehören Gelegenheitsschriften wie die von Schleiermacher: „Ueber die neue Liturgie für die Hof- und Garnison-Gemeine zu Potsdam und für die Garnisonkirche in Berlin." — Pacificus Sincerus: „Ueber das liturgische Recht protestantischer Landesfürsten." — „Glückwunschschreiben an die hochw. Mitglieder der von Sr. Majestät dem König von Preussen zur Aufstellung neuer liturgischer Formen ernannten Commission." — „Gespräch zweier selbst überlegender evangelischer Christen über die Schrift: 'Luther in Bezug auf die neue preussische Agende.'" (Vergl. Schl.'s Werke. Berl. 1846. Bd. V, p. 189 ff.; p. 477 ff.; p. 157 ff.; p. 537 ff.) Ebenso C. J. Nitzsch: „Theolog. Votum über die neue Hofkirchenagende u. deren weitere Einführung", Bonn 1824. — Einen

---

*) Neben solchen Schriften, welche geschichtlich erläuterten, wie christlicher und evangelischer Cultus gewesen sei, erschienen zwar schon Ende des vorigen und Anfang dieses Jahrh. auch wieder solche, (der dritten Classe), welche Grundsätze festzustellen suchten, wie evangelischer Cultus beschaffen sein müsse. Allein diese waren anfangs zu doctrinär, ideologisch und losgerissen vom Historischen, trugen auch zu sehr das Gepräge der gerade herrschenden theolog. Zeitrichtung, als dass sie bedeutenden Einfluss hätten erlangen können. Von dieser Art waren: Spazier: „Freimüthige Gedanken über die Gottesverehrung der Protestanten." Gotha 1788. — Jenisch: „Ueber Gottesverehrung und kirchl. Reformen." Berl. 1803. — Zollikofer: „Anreden u. Gebete bei dem gemeinschaftl. u. auch häusl. Gottesdienste." Leipz. 1777. — Tzschirner: „De sacris ecclesiae nostrae publicis caute emendandis." 1815 (Osterprogramm). — Horst: „Mysteriosophie oder über die Veredelung des protest. Gottesdienstes durch die Verbindung eines einfachen, erhabenen, inneren Actes des Cultus mit der Predigt." Frankfurt a. M. 1817. 2 Bde. — Fr. Chr. Thomasius: „Ueber Veredelung des christl. Cultus durch Hülfe der Aesthetik." Nürnberg 1803. — G. F. Seiler: „Versuch einer christl.-evang. Liturgie." Erlang. 1782. — Sintenis: „Agende oder Anleitung, wie die Prediger ihren Amtshandlungen eine würdige Form geben können." Leipz. 1808. — Fessler: „Liturg. Handb. für evang. Gemeinden." Riga 1823. — Busch: „Agende für evang. Kirchen." Sondersh. 1823, neu herausgegeben von Engelhard. Weim. 1842.

ersten Anstoss hatte schon gegeben: J. Chr. Gass: „Ueber den christlichen Cultus“, Breslau 1815. — Enger mit der Agendenangelegenheit hingen zusammen die Schriften von Kapp: „Grundsätze zur Bearbeitung evangelischer Agenden etc.“, Erlangen 1831, und von Höfling: „Von der Composition christlicher Gemeindegottesdienste und von den zusammengesetzten Akten der Communion“, Erlangen 1837, und aus des Letzteren Nachlasse herausgegeben von Thomasius und Harnack: „Liturgisches Urkundenbuch, enthaltend die Akte der Communion, der Ordination, der Introduction und der Trauung“, Leipz. 1854.

Auf Grund dieser reichhaltigen Vorarbeiten und Materialien ist es denn auch in dem letzten Menschenalter in der evangelischen Kirche zum ersten Male zu befriedigenderen Bearbeitungen des Ganzen der Liturgik gekommen. Von diesen ist bereits genannt 1) die Schrift von Vetter: „Die Lehre vom christl. Cultus“, 1839, wohl etwas zu künstlich und subtil in den Eintheilungen und nicht ohne Unklarheiten, auch in der Homiletik nicht erschöpfend; doch sonst durch Schärfe und Gliederung ausgezeichnet. — Mehr speculativ gehalten sind 2) Ehrenfeuchter: „Theorie des christl. Cultus“, Hamb. und Gotha 1840, keine bis in die einzelnen Formen gehende Anleitung enthaltend, sondern mehr eine Untersuchung des Verhältnisses des Innern und Aeussern im Cultus und darum besonders auch des Verhältnisses der Kunst und der einzelnen Künste zum Cultus. — 3) F. F. Klöpper: „Liturgik oder Theorie der stehenden Cultusformen in der evangelischen Kirche“, Leipzig 1841. Auch dieser Verfasser versucht es, zuerst eine philosophische Grundlegung zu gewinnen und schliesst sich dabei an Schleiermacher und an neuschellingsche Ansichten an; dann aber geht er auch in das Einzelne der Gebräuche und sucht, ein eigentliches Ganze der Liturgik festzustellen, wobei ihm bei einem gewissen Wortreichthum die Schärfe und Bestimmtheit fehlt, welche die Schrift von Vetter auszeichnet. — Einseitig auf den reformirten Standpunkt stellt sich 4) Ebrard: „Versuch einer Liturgik vom Standpunkte der reformirten Kirche.“ Frankfurt a. M. 1843. Die Schrift bemüht sich, nach den charakteristischen Eigenthümlichkeiten der reformirten Kirche die Grundzüge des Cultus zu bestimmen und dadurch zugleich das gute Recht der reformirten Cultuseigenthümlichkeiten darzuthun. — Die bedeutendsten Beiträge für die Wissenschaft der Liturgik wurden seit 1844 in einer Reihe von Schriften von Kliefoth geliefert, welche wir bereits erwähnt haben. Sogleich die erste unter ihnen: 5) Theorie des Cultus der evangelischen Kirche“, Parchim u. Ludwigslust 1844, war die beste bis dahin erschienene Zusammenfassung des

Ganzen. Freilich fand der Verfasser nur in dem Cultus der lutherischen Kirche die rechte Mitte zwischen materialistischer Ueberladung des katholischen und hyperspiritualistischer Entleerung des reformirten Cultus, gab aber, abgesehen von dieser Einseitigkeit, die lehrreichste und einsichtsvollste Anleitung zur Verständigung über das Wesen des evangelischen Cultus, zumal er weniger construiren, als vielmehr vorzugsweise den Sinn des geschichtlich Gewordenen verständlich machen wollte. Auf diese Schriften sind dann noch 6) die Darstellungen in Schweizer's: „Homiletik der evang.-protest. Kirche", Leipzig 1848; 7) in Schleiermacher's: „Praktischer Theologie" und 8) in Nitzsch's: „Praktischer Theologie" gefolgt, die bereits genannt wurden. Die letztere behandelt, vermittelnd zwischen den Extremen von Ebrard und Kliefoth, im Sinne der evangelischen Union die geschiedenen Richtungen als Mannigfaltiges und Ergänzungsbedürftiges und übertrifft die Arbeit von Kliefoth mehr noch in den geschichtlichen Partieen als in der eigentlich theoretischen und construirenden Anlage. In demselben gemässigten Sinne, doch mehr der lutherischen Richtung zugewendet, sind Schöberlein's Schriften: 9) „Der evangelische Gottesdienst nach den Grundsätzen der Reformation und mit Rücksicht auf das jetzige Bedürfniss", Heidelberg 1854; und 10): „Ueber den liturgischen Ausbau des Gemeindegottesdienstes in der deutschen evangelischen Kirche", Gotha 1859.

Immerhin ist es ermuthigend und erfreulich, dass eine erst seit so kurzer Zeit in der evangelischen Kirche angebaute Wissenschaft schon so schnell grosse wissenschaftliche Fortschritte gemacht hat. Und ebenso erweckt es ein günstiges Vorurtheil, dass die Theorie sich nicht ohne gleichzeitige reformatorische Versuche und Ausführungen hat entwickeln dürfen. Andererseits steht freilich zu fürchten, dass sie von dem confessionellen Antagonismus noch weiter zu leiden haben wird Schon die letzten liturgischen Arbeiten Kliefoth's: „Die ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen luther. Bekenntnisses", Rostock 1847, 2. Aufl. 1858—61, 5 Bde., neben manchen Specialuntersuchungen erweitert in seinen „liturgischen Abhandlungen", Schwerin und Rostock 1854—61. 8 Bde. (seit 1869 ist eine neue Ausgabe angefangen), wie lehrreich sie auch durch die Menge ihrer geschichtlichen Erörterungen und deren sachkundige Beurtheilung und Benutzung im Einzelnen sein mögen, haben doch durch die unbedingte Parteilichkeit für alles Lutherische und durch die ebenso entschiedene Eingenommenheit gegen alles Nichtlutherische, besonders Reformirte, im Ganzen sehr an der Ruhe und Unbefangenheit des Urtheils eingebüsst, deren eine so neue Wissenschaft dringend

bedurfte. Es könnte der unter solchen Umständen gewöhnliche Schade, nämlich das Zuwichtignehmen alles Unterscheidenden, auch wenn es gering ist, und das Geringfinden alles Gemeinsamen, auch wenn es bedeutend ist, und die Verwirrung des Urtheils, welche hiervon auszugehen pflegt, sich leicht noch weiter erstrecken. Dann hätte auch unsere Wissenschaft, wie vielleicht die evangelische Kirche überhaupt, erst dann Erfreulicheres, als die Gegenwart bietet, zu erwarten, wenn der protestantische Geist wieder, vielleicht erst in entfernter Zukunft, — denn tardiora sunt remedia quam mala, — nach Ablegung von Hass und Parteiwuth mit Sehnsucht nach einer grossen Gemeinschaft die fundamentale Dignität des, Gott Lob! Gemeinsam-gebliebenen wieder hinreichend zu erkennen vermöchte.*)

*) Anm. aus dem Jahre 1871: Hoffen durfte man, dass, ebenso wie 1813 u. 14 das erneute Verlangen nach deutscher Eintracht auch das nach evangelischer Union zur Folge hatte, so auch jetzt wieder aus den grossen Erfolgen für Einigung des deutschen Volkes das Verlangen nach dem Aufhören der religiösen Zersplitterung und nach grösserer christlicher und evangelischer Gemeinschaft trotz der Gegenwirkung einer noch immer mehr polemisch als irenisch gestimmten Theologie nach sich ziehen werde. Allein diese Hoffnung auf die Friedensliebe der Theologie hat sich noch jüngst bei Gelegenheit der Octoberversammlung zu Berlin in der Ablehnung des Antrags auf Abendmahlsgemeinschaft unter den deutschen Protestanten als verfrüht erwiesen.

Erster allgemeiner Theil.

Vom Cultus im Allgemeinen, vom christlichen und evangelischen Cultus insbesondere.

§ 6.

Entstehung des Cultus überhaupt.

Kliefoth, Ursprüngliche Gottesdienstordnung etc. in seinen „Liturg. Abhandlungen" IV, p. 85.

Wie ungleich auch die verschiedenen Religionen unter einander sind, dennoch muss es etwas Gleichartiges sein, was sie alle zur Herausbildung eines Cultus hindrängt. Was das sei, ist dem Monotheisten nicht unbekannt, denn die heilige Schrift belehrt uns, dass alle Religionen nur einen und denselben Gegenstand haben. [1 Cor. 8, 4: *οἴδαμεν, ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ, καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς ἕτερος εἰ μὴ εἷς.*] Indessen wird es nöthig sein, sich darüber zu verständigen, was man mit dem Worte Cultus hat ausdrücken wollen.

Das lateinische Wort cultus bedeutet hauptsächlich zweierlei: 1) die Abwartung, die geordnete, zu bestimmter Zeit regelmässig wiederkehrende Bearbeitung [z. B. eines Ackers], die planmässige, nach Unterscheidung der Zeiten zweckmässig abgestufte Beschäftigung mit einer Sache [z. B. cultus literarum, cultus ingenii], sodann 2) die nach einer innerlichen Absicht auf das Aeussere ordnend einwirkende Pflege [in Kleidung, Schmuck, Putz]. Dies beides auf das Verhältniss des Menschen zu Gott angewandt ergäbe die vorläufige wenn auch noch nicht erschöpfende Bestimmung des Begriffes cultus Dei als einer geordneten, periodisch wiederkehrenden Bezeugung oder Bethätigung des Verhältnisses zu Gott und zugleich einer auch die äussere Erscheinung gestaltenden Thätigkeit.*)

*) Unser deutsches Wort „Gottesdienst" ist für die Sache weniger bezeichnend. Zwar ist es nicht ohne biblische Grundlage, wie eine solche liegt in

Jeder Cultus setzt also schon das Vorhandensein irgend welcher Bestimmtheit des Gottesbewusstseins als den inneren Grund, aus welchem seine Aeusserungen und Darstellungen hervorgehen, voraus. Es kann zwar Religionen geben, die so unentwickelt sind, dass ihre sichtbare Bethätigung die ganze Religion selbst auszumachen scheint. Noch mehr können einzelne Bekenner einer Religion vorhanden sein, welche bei der Heranziehung zur bloss äusserlichen Theilnahme an schon bestehenden und geordneten heiligen Gebräuchen so vollkommen gedankenlos geblieben oder geworden sind, dass für sie, was sie von Religion haben, überhaupt nur in dem mechanischen Anschliessen an jene äusseren Bezeugungen besteht. Bei solchen kann dann, was ihnen innerlich abgeht, noch später hinzukommen; allein das ist nicht die Genesis eines Cultus. Cultus entsteht nur aus einem schon irgendwie religiös bestimmten Inneren, sei es auch nur ein einzelner Gemüthszustand, etwa eine Furcht vor einer unsichtbaren Macht oder eine Neigung zu Verehrung, Dankbarkeit und Liebe, die mit noch so wenig oder noch so unvollkommener Erkenntniss verbunden sein kann. Jede innerliche Erregung dieser Art, viel mehr aber noch eine entwickeltere Gottesahnung und Richtung des Gottesbewusstseins treibt weiter, will an Stärke und Umfang gewinnen, zuletzt das ganze Leben beherrschen. Aber was fordert, was erzeugt dieser Trieb nach weiterer Bethätigung?

Ein innerlich erregtes Leben irgend welcher Art verlangt 1) ein Verweilen bei sich selbst, bei seinem Inhalte, ein Erleben und Wiedererleben. Erste Bedingung und Ausgangspunkt hierzu ist das Ablassen von der gewöhnlichen Arbeit, das Aufathmen von der auferlegten Pflicht, das freie und ungestörte Zusichselbstkommen, die Sammlung. Wie die ersten religiösen Regungen in solchen Momenten der Ruhe und arbeitslosen Betrachtung erwachen, so suchen sie auch immer diese ihre Heimath wieder auf, um sich selbst, das alte, schon einmal erfahrene Glück wiederzufinden. In bedürfnisslosen Regionen, wie etwa in denen des Orients, kann in solcher Beschaulichkeit und unter solchem Genuss der sich selbst gleichbleibenden Gegenwart ein ganzes Leben hingehen; in bewegteren Verhältnissen aber, wie die des Abendlandes sind, ist dies nicht wohl möglich. Allein gerade

---

dem hebräischen עֲבֹדָה (Exod. 20, 25. 26), in dem griechischen *λατρεία* [Röm. 12, 1, wo das ganze Christenleben sehr schön als eine *λογικὴ λατρεία* bezeichnet wird cf. Röm. 9, 4. Hebr. 9, 6. Joh. 16, 2] und in *θρησκεία* [Act. 26, 5. Col. 2, 18. Jac. 1, 27]; allein einerseits schliesst das Wort Alles ein, was Gott gegenüber von Seiten des Menschen geschehen soll, scheidet also das Cultische nicht genug, andererseits bezeichnet es dieses zu wenig als ein freies, nicht knechtisches Thun.

hier wird durch das Getümmel und die Arbeit des Lebens, durch das aktive Fortstreben und das passive Umhergestossenwerden in der Verwicklung mit der Welt das Bedürfniss, nicht etwa bloss nach Schlaf, sondern nach einer wachen und bewussten Zurückziehung aus der Welt schon zur Erfrischung und Herstellung des eigenen Sinnes und der Kraft angeregt. Wer irgendwie sein Leben zu Gott in Beziehung zu setzen und zu erhalten das Verlangen hat, wird nicht umhin können, dieselbe Richtung, von welcher die Arbeit und die Unruhe der Welt abzieht, in solchem Frieden wieder aufzusuchen.*) Wer nun gar eben diese seine Arbeit selbst, obwohl sie zerstreut, doch wieder als einen Weg ansieht, der nach einem von Gott gegebenen Ziele hinführt, der wird auch, um sich nicht bis zur Besinnungslosigkeit in ihr zu verlieren, sich dieses Zieles und Gesetzes, sich Gottes und seiner selbst bewusst werden wollen. Dazu bedarf er aber des periodischen Abstreifens der Geschäfte, der Sammlung und Einkehr, des Verweilens in irgend einem stillen Asyl.**) Dies ist recht eigentlich der Anfang und Ausgangspunkt des Cultus. Und schon dies Bedürfniss führt auf die Forderung besonderer Zeiten für solche Einkehr und eines besonderen Ortes für diesen Zweck.***)

---

*) Schleiermacher, Prakt. Theol. p. 73: „So wie ein Mensch, der nicht fröhlich ist, auch nicht gern in solche (geselligen) Vereinigungen geht: so wollen Menschen, die nicht religiös sind, auch nicht in den Gottesdienst gehen.“ Hieraus ergiebt sich auch, warum es ein die Harmonie des Cultus störender Miston ist, wenn in der Predigt der Besuch des Gottesdienstes so oft als schwere Pflicht eingeschärft wird, nicht nur weil die, welche es am meisten angeht, es nicht hören und weil es so leicht zu einer Ueberschätzung dessen führt, was doch nur Mittel ist und nicht Selbstzweck, sondern weil das Natürliche und Gesunde hier bloss das Kommen aus Neigung und aus Verlangen ist.

**) So bedeutet ja auch ursprünglich das Weihwasser am Eingange der kathol. Kirchen, dass der Staub der Arbeit abgestreift und abgewaschen, Befreiung und Erfrischung gefunden werden soll. Denselben Sinn hat das stille Gebet zu Anfang in der evang. Kirche.

***) Hebbel, Mar. Magd. p. 32: „Ich bin nicht stark genug, um die Mode mitzumachen, ich kann die Andacht nicht, wie einen Maikäfer, auf der Strasse einfangen, bei mir kann das Gezwitscher der Spatzen und Schwalben die Stelle der Orgel nicht vertreten; wenn ich mein Herz erhoben fühlen soll, so muss ich erst die schwere eiserne Kirchthüre hinter mir zuschlagen hören und mir einbilden, es seien die Thore der Welt gewesen.“ In der That berufen sich auf das Wort Christi Matth. 6, 6 *Σὺ δὲ ὅταν προσεύχῃ, εἴσελθε εἰς τὸ ταμιεῖόν σου* gegen den gemeinsamen öffentlichen Cultus diejenigen am öftesten, welche die Einkehr in ein solches Kämmerlein gar nicht kennen. Vergl. auch (J. Val. Andreae) Rei publicae Christianopolitanae descriptio Argent. 1619 p. 47: „Etsi secretas preces Deo maxime ac frequentissime debemus tamen haec spirituum votorumque consonantia, nescio quid sonori in auribus Dei habet et efficaciae, quae si qui negligunt nimis fortasse confidentes sunt.“

Denn erreichbar mag ja manchem auch inmitten seines Hauses solche Ungestörtheit und Abgeschiedenheit sein; aber doch eben nur manchem und nicht sicher, und es ist doch wohl natürlich, wie hier ein gleicher Gegenstand der Betrachtung immer wieder gesucht wird, so auch stets den gleichen Ort wieder aufzusuchen, damit man wie in diesem so in jenem leichter und schneller wieder heimisch werde.*)

Das Mass des Bedürfnisses ist freilich auch hierbei nach nationalen Unterschieden wieder sehr verschieden. Südliche Völker sind in anderen Dingen bedürfnissloser und dabei auch weniger arbeitsam; aber abhängiger von solchem Feiern und Verweilen in schönen heiligen Räumen, wo sie durch den blossen Aufenthalt schon befriedigt werden. Nördliche sind mehr an den Kampf mit den Bedingungen der äussern Existenz, darum mehr an Arbeit und Geschäftigkeit gewöhnt, weniger aber an solche geistige Befriedigung durch blossen Aufenthalt und deshalb auch weniger empfänglich dafür. Sie sehen von solchem festlichen Aufathmen keinen greifbaren „Nutzen", und was nicht nützlich ist, taugt ja wohl auch nichts. Man mag sich nicht übereilen, hier dem Einen oder dem Andern unbedingt den Vorzug zu geben. Es giebt auch in Deutschland starke Geister, welche, indem sie solchen Augenblicken freier, ungehemmter Existenz keinen Werth beilegen können, sich selbst das Zeugniss geben, wie sie nur knechtische Arbeit und Mühe kennen.

Indessen dieses Erste, das blosse Verweilen bei religiösen Stimmungen ist doch eigentlich nur die Basis und Bedingung eines entstehenden Cultus. Wenn diese religiösen Erregungen stark genug sind, werden sie 2) auch zur Aeusserung und Verkörperung hintreiben. Jede starke innere Bewegung hat eine wahrnehmbare Aeusserung so sehr zur unwillkürlichen Folge, dass dieselbe, wie z. B. der Aufschrei der Freude oder des Schmerzes, nur durch eine absichtliche Anstrengung des Willens zurückgehalten werden kann. Hier ist nun aber ein sehr erheblicher Unterschied zwischen blosser Aeusse-

*) Was Göthe in den „Wahlverwandtschaften" (Ausgabe 1867 Bd. 7, p. 393) den Gehülfen sagen lässt: „Mir will diese Annäherung, diese Vermischung des Heiligen zu und mit dem Sinnlichen keineswegs gefallen, nicht gefallen, dass man sich gewisse besondere Räume widmet, weihet und aufschmückt, um erst dabei ein Gefühl der Frömmigkeit zu hegen und zu unterhalten. Keine Umgebung, selbst die gemeinste nicht, soll in uns das Gefühl des Göttlichen stören, das uns überall hinbegleiten und jede Stätte zu einem Tempel einweihen kann. Ich mag gern einen Hausgottesdienst in dem Saale gehalten sehen, wo man zu speisen, sich gesellig zu versammeln, mit Spiel und Tanz zu ergötzen pflegt. Das Höchste, das Vorzüglichste am Menschen ist gestaltlos, und man soll sich hüten, es anders als in edler That zu gestalten," wird sich nach dem Obigen leicht beurtheilen lassen.

rung [Manifestation] und eigentlichem Handeln. Bei letzterem soll nach Zwecken etwas hervorgebracht werden, was noch nicht ist; bei der ersteren, der blossen Manifestation, soll nur etwas dargestellt werden, was schon da ist und nicht nur nicht anders werden, sondern gerade durch die Aeusserung sich in sich selbst befestigen soll. Daher gebraucht Schleiermacher den Ausdruck „darstellendes Handeln“ für diese von eigentlichen Handlungen verschiedenen Aeusserungen.*) Eine Handlung bestimmt sich nach dem Zwecke, eine Aeusserung bloss nach dem Inhalte, der darin zur Erscheinung kommen soll.

So sucht nun auch ein religiös erregtes Innere nach einer Sprache und Ausdrucksweise, welche, wenn sie sich bethätigt, vielleicht auch nicht mehr unwillkürlich sondern willkürlich bethätigt, keine eigentliche Handlung ist, sondern eben nur Darstellungsmittel und Aeusserung, hervorgehend aus dem unbewussten Triebe oder dem bewussten Interesse, sich selbst zu bezeugen, sich in sich selbst zu befestigen und zu vollenden. Würde sie zur eigentlichen Handlung, so wäre das vielleicht schon als eine Ausartung anzusehen. Wenn z. B. Kinder Blumen auf das Grab ihrer Eltern tragen, so ist das eigentlich keine Handlung, denn es soll dadurch nichts bewirkt werden, es ist nur eine Manifestation der Liebe. Verbinden sich Absichten irgend welcher andern Art damit, so ist schon das Ursprüngliche daran verdorben. So z. B. wenn der Katholik vor dem Heiligenbilde eine Kerze anzündet, um bei dem Heiligen etwas (Schutz, Hülfe etc.) zu bewirken. Das ist nicht die Entstehung solcher Zeichen. Die reine Dankbarkeit gegen einen Menschen will sich nur aussprechen aus Bedürfniss, will nicht durch die äussere Bezeugung den Wohlthäter günstig stimmen.**) Aehnlich suchen nun auch der Dank gegen Gott oder der Schmerz über den Abstand von ihm, falls sie nur stark genug sind, eine Sprache und Ausdrucksweise. In der Aeusserung selbst findet die Stärke der Erregung eine befriedigende Befestigung. Das ist jedoch nicht eine erst hinzugebrachte Absicht; sondern in der Energie der Erregung selbst liegt schon dieses

*) Durch „wirksames Handeln“ will der Mensch, nach Schleiermacher, aus einem Zustande in einen andern; durch darstellendes Handeln nur die innere Bestimmtheit des Selbstbewusstseins äusserlich fixiren. Vgl. Prakt. Theol. p. 71 u. zum ganzen Paragraphen p. 68—82.

**) Der echte lyrische Dichter will sich durch sein Gedicht nur ganz und vollkommen der Stimmung, die ihn treibt, bemächtigen. Das Gedicht soll ihm nichts Neues geben, noch weniger wird es, wenn es wirklich poetisch zu Stande kommt, zu Zwecken für oder im Hinblick auf andere Menschen geschaffen, sondern es soll ihm nur den Inhalt seiner Erregung objectiviren.

Hindrängen nach Vollendung und Totalität in der Verkörperung. Wenn nun aber gleiche innere Erregung immer wieder in gleicher Weise zur Darstellung hintreibt, so wird schon durch die Wiederholung eine Gleichmässigkeit der Aeusserungsweise erzeugt werden. Gleichmässig sich wiederholende Aeusserungen eines religiösen Inhaltes sind aber schon heilige Gebräuche. Wenn nun weiter die Unwillkürlichkeit derselben einem bewussten Zustande, also dem Wissen um dieselben weicht, so kann sich ihrer die Absicht bemächtigen, ihnen nachzuhelfen zu dem Zwecke, dass sie den Inhalt, welcher sie erzeugt, nun auch recht wahr, unverkürzt und vollkommen, also auch, da von göttlichen Dingen die Rede ist, recht würdig ausdrücken und zurückstrahlen. Und da jede Aeusserung eines Innern durch Worte, Töne, Bewegungen und Gestalten absichtlich und künstlich beeinflusst werden kann und zwar in einer das Widersprechende, Verletzende und Störende beseitigenden Richtung, so zeigt sich schon hierin ein Zug der Verwandtschaft des Cultus mit der Kunst.

Doch zwiefach dringend bedarf das religiös bestimmte Innere der Aeusserung, weil es 3) auch zur Gemeinschaft und gegenseitigen Mittheilung treibt. Dies thut überhaupt jede starke innere Erregung unwillkürlich, um wie viel mehr die innigste und höchste, deren der menschliche Geist fähig ist. Daher ist denn auch jede Religion gemeinschaftbildend und der Gemeinschaft bedürftig, jede ist eine gemeinsame Liebe, und dies noch nothwendiger, als gemeinsames Erkennen und Fürwahrhalten, worauf sie eine platte und nüchterne Anschauung reduciren wollte.*) Die Gemeinschaft aber fordert Bethätigung durch Zusammensein und gemeinschaftliches Erleben und Erfahren. Der Einzelne wiederum bedarf für sein religiöses Leben der Gemeinschaft, des Empfangens wie des Gebens. Empfangen will er von Anderen die Bestätigung, dass „es ihnen auch so sei", dass Gleiches sie erfülle und bewege, die Gewissheit der Einmüthigkeit mit ihnen und dadurch die höhere Zuversicht, dass dies, was sie gemeinsam erfüllt, kein blosser Traum sondern etwas Allgemeines und schon darum Berechtigtes sei. Empfangen will er ferner in der Gemeinschaft mit Anderen sowohl für seine religiöse Erkenntniss Berichtigung und Ergänzung als auch für seinen Eifer und seine Verehrung Belebung durch die vereinte Kraft und durch die Macht des Gemeingefühls. Geben will er dann auch

---

*) Ps. 42, 5. „Ich wollte gerne hingehen mit dem Haufen und mit ihnen wallen zum Hause Gottes mit Frohlocken und Danken, unter dem Haufen, die da feiern."

wieder Anderen, theils in demselben Interesse, da die thätige Mittheilung an Andere auf sein eigenes Innere fördernd rückwirkt, theils aus Liebe zu den Menschen, welche ihn antreibt, auch sie zu dem selbst erfahrenen Heile heranzuziehen. Hierbei kann natürlich bei einem Theile der Verbundenen das Empfangen, bei dem anderen das Geben vorherrschend sein.

Wo immer aber gemeinsame Aeusserungen eines gleichartigen religiösen Ergriffenseins wiederholt erfolgen, oder wo eine Gegenseitigkeit des Gebens und Empfangens eines religiösen Inhaltes sich verwirklicht, da entstehen eben Cultusformen; denn Cultusformen sind nichts anderes als Aeusserungs- und Mittheilungsweisen religiöser Erregungen. So wird sich auch für geringe Lokalgottheiten ein, wenn auch nur auf einen einzigen Ort beschränkter, Cyclus von Sitten und Gebräuchen bilden, die sich auf den gemeinsamen Gegenstand der Verehrung beziehen, und durch die Theilnahme daran auch mehr oder weniger gewisse Modificationen der geselligen und, wenn auch nicht immer, der politischen Verhältnisse der Theilnehmer. Ebenso wird aber eine weiter ausgebreitete Religion die an einem Orte zusammenwohnenden Mitglieder zu Gemeinen vereinigen d. h. zu Kreisen, welche nicht bloss durch die gemeinsamen Gegenstände der Verehrung verbunden sind, sondern auch das Bedürfniss haben und es befriedigen, das, was sie gemeinsam erfüllt, in faktischen Erfahrungen und Erlebnissen einander zu einer Zeit und an einem Orte gegenseitig zu erkennen zu geben. Schon durch diesen Zweck werden dieselben aber gewissen Ordnungen und Formen dieses gemeinsamen Lebens und Erlebens, also einem Cultus, unterworfen sein müssen.

Hierin ist nun eigentlich schon ein Viertes enthalten, bis wohin eine starke religiöse Lebendigkeit sich zu verwirklichen strebt, nämlich 4) eigentliche Handlung. Handlungen unterscheiden sich, wie wir gesehen haben, von blossen Aeusserungen oder dem bloss „darstellenden Handeln" dadurch, dass sie zur Erreichung eines nicht in ihnen selbst liegenden Zweckes Veränderungen hervorzubringen suchen. Man hat gezweifelt*), ob derartige Handlungen noch eigentlich zum Cultus gehören und nicht vielmehr schon ein weiteres Fortwirken desselben seien. Denn der Cultus mit seinem einzigen Bedürf-

*) So neuerlich noch A. Schweizer, Homiletik § 31, p. 51: „Der Cultus hat keinen ausser ihm liegenden Zweck, ist Selbstzweck als feierliche Darstellung der gemeinsamen Frömmigkeit." p. 52: „Die Einmengung von Nebenzwecken rührt immer her von einem noch unvollkommenen Zustand der gemeinsamen Frömmigkeit, welchen zu heben ein wirksames Handeln in's Darstellende mit aufgenommen wird . . . in der reinen Idee (des Cultus) liegt es nicht."

niss der Darstellung sei Selbstzweck. Allein dabei wird doch der Begriff zu eng und nur nach den ursprünglichsten und ersten Elementen begrenzt, als dass Alles darunter passen sollte. Vielmehr werden nach einem allen Religionen, auch den nicht ethischen und diesen sogar in mancher Hinsicht in höherem Masse, innewohnenden Triebe gewisse religiöse Aeusserungen auch zu Handlungen und unterliegen dann noch mehr als blosse Manifestationen, wenigstens mehr als unwillkürliche, einer sittlichen Beurtheilung, wenn sie zugleich in der Absicht geschehen, dass durch sie eine Veränderung in dem göttlichen Willen bewirkt werden soll. Meist verlieren sie dadurch an Ursprünglichkeit, und eben dieser Uebergang ist die Stelle, wo mannigfacher Aberglaube sich anschliesst. Aber der Uebergang der religiösen Erregung, die das ganze Leben beherrschen soll, zur Handlung ist doch auch natürlich und nothwendig und bedarf nur der rechten Führung. Besonders in Beziehung darauf, zu welcher Art von Handlungen die religiöse Erregung treibt und nicht bloss in den Vorstellungen von den Göttern, zeigen sich die Unterschiede höherer und niederer Stufen der Religionen. Das Opfer z. B., welches fast allen und in gewissem Sinne allen Religionen gemeinsam ist, ist doch nicht bloss eine Aeusserung sondern eine Handlung, bis zu welcher die religiöse Bestimmtheit forttreibt. Jede höhere menschliche Liebe will nicht sich selbst, nicht den eigenen Genuss, sondern sie will dem geliebten Gegenstande ein Opfer bringen und dadurch eine innigere Lebensgemeinschaft mit ihm begründen. Das soll zwar zunächst nur eine Manifestation, eine Sprache der Liebe sein, aber es wird doch auch ein Verlust, ein Schmerz übernommen, also eine Veränderung erstrebt d. h. es wird gehandelt. Selbst wo auf einer niederen Stufe der Religion aus Furcht, etwa um eine zürnende Macht zu versöhnen, Opfer angeboten werden, ist doch die Frucht schon gewonnenen religiösen Lebens darin zu erkennen, dass von einem Akte der Entsagung, also von etwas geistig und sittlich Bedeutungsvollem, ein grösseres Wohlgefallen Gottes gehofft wird. Aber nicht bloss das Hingeben, sondern auch das Empfangenwollen und Nehmen ist ein Handeln, kein blosses Darstellen, und so gehört beides hierher, das Sacrificium, in welchem der Mensch Gott etwas geben, und das Sacramentum, durch welches er etwas von Gott empfangen will.

Nun wird zwar nicht alles Handeln, zu welchem die religiöse Erregung treiben kann, zur Cultushandlung werden und hervorbringender Art sein. Die Selbstpeinigungen und Gelübde einzelner Asketen auf niederen Stufen sind doch keine eigentlichen Cultusformen, weil ihnen die Gemeinsamkeit, die periodische Wiederkehr und überhaupt jede geordnete Form fehlt. Auf den höchsten Stufen der

Religion wird andererseits alles menschliche Handeln als Gottesdienst betrachtet, ohne dass es doch auch zum Cultus gerechnet werden dürfte. Allein theils können manche Handlungen, die von religiösen Impulsen ausgegangen sind, ganz in den Cultus aufgenommen werden [z. B. Opfer, Selbstopfer], theils kann das religiöse Handeln, auch wo es sich vereinzelt und schon dadurch dem Cultus entzieht, ein Bedürfniss einschliessen, sich in seinen Anfängen [etwa zur Weihe] an die Formen anzuknüpfen, welche das Bedürfniss gemeinsamer Bethätigung einer gemeinsamen religiösen Erregung erzeugt hat.

§ 7.

Entstehung eines christlichen Cultus.

Was von den Religionen im Allgemeinen gesagt ist, gilt nun auch von der christlichen Religion im Besondern. Auch sie schliesst den Trieb in sich, einen Cultus zu erzeugen.

Christliches Leben ist gerade so weit verwirklicht und die wahre Kirche reicht so weit, als der durch Christum vermittelte, göttliche Geist eine Stätte gefunden und Wohnung gemacht hat in den Herzen der Menschen. Hier besteht er also als etwas Lebendiges, welches sich schon unwillkürlich äussern und Zeichen seines Vorhandenseins geben würde, auch wenn damit gar kein weiterer Zweck angestrebt würde, nach dem Schriftworte Psalm 116, 10 und 2 Cor. 4, 13: „Ich glaube, darum rede ich.“ Allein der Mensch findet sich von diesem göttlichen Geiste nie so ganz durchdrungen und verklärt, dass er ihm allein hingegeben wäre, sondern wie in der Welt draussen so in seinem eigenen Innern steht demselben noch Unüberwundenes als feindliche Macht gegenüber, wogegen er den Trieb hat, in unbegrenztem Fortschritt sich zu bethätigen. Und nicht bloss im einzelnen Individuum will er die Alles bestimmende Macht werden, sondern wie er überall im Herzen des Menschen sich selbst als ein hohes, ja als das höchste Gut des Menschen bezeugt, so erfüllt er auch den Menschen mit der Liebe, welche ihn drängt, das erkannte und erfahrene Heil auch Anderen zu Theil werden zu lassen und immer grössere Kreise zur Gemeinschaft heranzuziehen und zu verbinden.

So wendet sich hier Alles, was im vorigen Paragraphen über die Elemente des Cultus überhaupt gesagt ist, leicht auf das Christenthum an. Denn wie jedes innerlich erregte Leben, so bedarf auch das christliche zuerst des Verweilens bei seinem Inhalte und seinen Grundlagen, des Sich-ergehens darin, um darin fest und eingewohnt zu werden. Schon darum wird ihm das Asyl heiliger Zeiten und

heiliger Räume willkommen sein.*) Zwar würde die christliche Religion bei ihrer Geistigkeit der „Tempel mit Händen gemacht“ und der Sabbathe noch am ersten entbehren können, aber sie sind ihr werthvoll und hoch willkommen wie Alles, was wirksames Mittel werden kann, den Menschen zur Einkehr in sich selbst, zum Bewusstsein seines inneren Lebens und seines Verhältnisses zu Gott zu stimmen.**) Für geistig unentwickelte oder geistig wenig in Anspruch genommene Menschen ist das Ausruhen gerade von der körperlichen Arbeit ein Bedürfniss, aber auch schon fast eine Feier, ein Fest, ein dankbares Zu-sich-selbst-kommen. So hat denn die Kirche zum Schutz der gedrückten Klassen oft die Festtage als Feiertage von Frohnarbeit und Belastung behauptet und vermehrt. Auch die Bekenntnisse der lutherischen Kirche sprechen dies besondere Bedürfniss aus; und daneben sogar, dass Menschen mit geistiger Berufsarbeit, also stets geistig und hoffentlich auch geistlich beschäftigte, der Arbeitslosigkeit am Sabbath nicht in gleichem Masse bedürfen. Luther sagt in seinem Catechismus major zum dritten Gebote: „So merke, dass wir Feiertage halten, nicht um der verständigen und gelehrten Christen willen, denn diese dürfen's nirgend zu, sondern erstlich auch um leiblicher Ursach und Nothdurft willen, welche die Natur lehret und fordert für den gemeinen Haufen, Knechte und Mägde, so die ganze Woche ihrer Arbeit und Gewerbe gewartet, dass sie sich auch einen Tag einziehen zu rugen und erquicken etc.“***) Ps. 84, 1—5, bes. v. 4: „Meine Seele verlanget und sehnet sich nach den Vorhöfen des Herrn; mein Leib und Seele freuen sich in dem lebendigen Gott.“ Ps. 27, 4.

Ist aber der christliche Geist ein lebendiger, so hat er nach dem oben bereits angeführten Worte: „Ich glaube, darum rede ich!“ auch zweitens das Verlangen der Aeusserung. Die Dankbarkeit für die erfahrene Hülfe will sich aussprechen im Hymnus, im Lobe Gottes, in der frohen Verkündigung seiner Thaten, im Bekenntniss vor der Welt,

---

*) Kliefoth Liturg. Abhandl. VII, p. 123 ff. über verschiedene Stimmen, welche in der Reformationszeit das Niederreissen der Kirchen forderten und Luther's Urtheil darüber. Walch. XII, 243; III, 673.

**) Der Werktag bedarf des Feiertages, aber nicht minder der Feiertag des Werktags, denn ohne Arbeit vorher ist nachher kein Singen und keine Freude daran möglich.

***) Nos dies festos celebrare, non propter intelligentes et eruditos Christianos, hi enim nihil opus habent feriis, verum primo etiam corporalis cujusdam causae et necessitatis gratia; quam et natura docet et exigit, nimirum communis multitudinis gratia, servorum, ancillarum etc. Vgl. „die symbolischen Bücher der evangelisch-luther. Kirche“, besorgt von J. T. Müller. Stuttgart 1848, p. 401. Nach dieser Ausgabe werden wir im Folgenden immer citiren.

ohne zu fragen, ob dies Lautwerden einen weiteren Nutzen schafft. Es mag der Dogmatik überlassen bleiben, darüber zu forschen, ob das Gebet des Gläubigen den göttlichen Rathschluss zu ändern vermag, und zu ergründen, welches Gebet nach der trostreichen Verheissung der Schrift erhörbar ist. Das Gebet selbst, so wie es immer wieder aus Schmerz und dankbarer Freude hervorquillt, fragt nicht nach dem Resultate dieser Forschung, es ist früher da als alles Grübeln, denn es ist erstes Lebenszeichen ungestörten und erwachenden religiösen Bewusstseins. [Ps. 63, 5—6, bes. v. 6: „Das wäre meines Herzens Freude und Wonne, wenn ich Dich mit fröhlichem Munde loben sollte.“ Ps. 92, 2—4: „Das ist ein köstliches Ding, dem Herrn danken und lobsingen Deinem Namen, Du Höchster etc.“ Ps. 100, 1—5.] Mag es auch an sich gleichgültig sein, ob die religiöse Erregung sich bis zur lauten Bezeugung in Worten steigert, ist sie nur stark genug, so sucht und findet sie eine Sprache von selbst im Bittgebet wie in der Danksagung. Und wenn diese Aeusserung sich gleichmässig wiederholt, so werden auch für den gleichmässigen Inhalt die Formen gleichmässige werden können.

Aus dem Streben nach der Beherrschung des ganzen Lebens und der Besiegung der Welt ergiebt sich für den christlichen Geist drittens die Forderung der Gemeinschaft und zwar in einer zwiefachen Richtung, zum Geben und zum Nehmen. [Ps. 42, 5.] Freilich soll die Gemeinschaft sich weit über den Cultus hinaus erstrecken, wie das schon in dem Gedanken des Reiches Gottes und der Kirche liegt. Aber soll das Leben in dieser grösseren Gemeinschaft concret werden, sich selbst in lebendigen Erfahrungen und Erlebnissen verwirklichen und vollenden, so bedarf es des engeren Gemeinelebens. Das will besagen, dass die Mitchristen, welche durch das Zusammenleben an einem Orte im Stande sind, überhaupt ein geordnetes, periodisches Zusammensein und Zusammenleben darzustellen, dies auch in Bezug auf ihr christliches Leben zu thun wünschen, sowohl um einestheils den Nachtheil zu verhüten, welcher für dasselbe durch die Verflechtung in andere, weltliche Gemeinschaften und durch das äusserliche Hervortreten bloss dieser rückwirkend eintreten könnte, als auch um anderntheils einen positiven Segen zu gewinnen. Die Gemeine ist nämlich im Kleinen ein Bild der Kirche, und ihr Zusammensein in Versammlungen eine für ihre Glieder Befestigung und Zuversicht wirkende Manifestation. Die Anwesenheit des Einen ist dem Andern schon eine Freude und Bestärkung, weil er darin seine Geistesgemeinschaft und sein geistiges Verbundensein mit ihm erfährt und empfindet. Der Eintritt des Einzelnen in die Versammlung der Gemeine ist gleichsam eine symbolische Handlung, welche sein Christsein und

Christwerdenwollen, das Streben, welches ihn mit dem Andern verbindet, zu erkennen giebt und bezeugt.*) Schon durch diese Macht, welche in dem Zusammensein und dem gemeinsamen öffentlichen Bekenntniss liegt, muss das Gemeinschaftsgefühl zumal bei der wiederholten Bethätigung zu einer lebendigen Erfahrung gesteigert werden. Es kommt hinzu, dass die Gemeine, wie sie die unveräusserlichen Functionen der Kirche, die sie abbildet, in sich aufnehmen und für sie die Lebendigkeit des Erlebten gewinnen kann und soll, so auch zugleich aus der Verschiedenheit der Gaben ihrer Mitglieder allen möglichen Nutzen und Segen zu schöpfen suchen wird. Freude und Schmerz, Hymnus und Busspsalmen, das Sich-bewusst-werden des Wortes Gottes und das Sich-ergehen darin, das sind Symptome des christlichen Lebens, welche zwar vor Allem im stillen Kämmerlein und in der Einsamkeit ihren Einfluss üben, aber doch auch dadurch, dass sie in der Versammlung der Gemeine gemeinschaftlich erfolgen, die Lebendigkeit des Erlebnisses und die Macht des Gemeingefühls hinzugewinnen können und sollen.

Hiervon ist denn nun auch ein Viertes nicht zu trennen, nämlich dass der christliche Geist auch in Handlungen und zwar in Cultushandlungen seine weitere Bethätigung sucht. Zwar will Schweizer nichts von eigenthümlichen Handlungen des Cultus wissen. „Die reine Idee des Cultus", sagt er (in seiner Homiletik § 88, p. 156), „ist rein darstellendes Handeln, in welchem das Oratorische so wenig enthalten ist, dass eine abstrakte Theorie die Beredsamkeit darum aus dem Cultus hinausweist." Die reine Idee aber kann nur im himmlischen Jerusalem verwirklicht gedacht werden als Cultus lauter vollkommener Christen. Für alle nichtchristlichen Religionen wenigstens steht es fest, dass sie auch in eigentlichen Cultushandlungen, z. B. Opfer etc. sich verkörpern. Aber die christliche Kirche, wenigstens die evangelische, legt keinem opus operatum einen Werth bei; sie will vielmehr, dass das ganze Leben des Christen diejenigen Handlungen aufweise, in welchen sich der Geist, der ihn treibt, befriedigen und verkörpern soll. [Ps. 51, 18—19: „Denn Du hast nicht Lust zum Opfer, ich wollte Dir's sonst wohl geben, und Brandopfer gefallen Dir nicht. Die Opfer, die Gott gefallen, sind ein geängsteter Geist; ein geängstetes und zerschlagenes Herz wirst Du, Gott, nicht verachten."] Allein 1) schon das Gebet des Einzelnen, dessen er für sein eigenes

---

*) Das ist eine reine Manifestation, welche aus dem innern Bedürfniss nach gemeinsamer Bethätigung der religiösen Erregung hervorgeht. Wird es zu einer Handlung, verbinden sich andere Zwecke damit, z. B. der, Anderen ein gutes Beispiel zu geben, so ist der Werth schon zweifelhaft.

Heil bedarf, und seine Fürbitte für Andere, ist keine blosse Manifestation sondern ein Handeln, oder wenigstens ein Handelnwollen an sich und Anderen. Sodann 2) die Sacramente, welche der Kirche gegeben sind, sollen zwar nicht in katholische Opferhandlungen verkehrt werden, da in ihnen nicht etwas Gott dargebracht, sondern vielmehr von Gott empfangen werden soll; aber sie sind doch auch nicht blosse Aeusserungen und Bezeugungen sondern Handlungen. Schon das Empfangen und das Sich-bereiten dazu ist eine Handlung. Es soll ihnen ein Entschluss vorhergehen, der auf dem Grunde eines gefühlten, geistigen Bedürfnisses gefasst ist. Auch sonst schon erkennt sie die Kirche für mehr als blosse Bezeugungen, denn sie sollen ja eine Wirkung haben, um derentwillen sie begehrt werden. Freilich sind sie auch wieder noch mehr als Handlungen, nämlich höchstes Ergreifen des Lebens in der Gegenwart; sie sind nicht blosses Mittel sondern schon das Erreichen höchster auf Erden erreichbarer Ziele, Empfangen göttlicher Hülfe und göttlichen Lebens.*) Weiter kann sich die Gemeinschaft der Christen und ihre gegenseitige Theilnahme an einander auch in Akten für das geistige, wie selbst für das äussere Wohl bethätigen. Das geschieht zunächst 3) in der Predigt, welche auf Seiten dessen, der sie hält, eine Handlung und keine blosse Manifestation ist, nach Novalis die höchste, deren der Mensch fähig ist; welche aber auch auf Seiten dessen, der sie in der rechten Weise aufnimmt, ein inneres Handeln und Selbstbilden einschliesst. Andererseits bleibt sie auch bei dem, von welchem sie ausgeht, nicht ohne ein Empfangen von der Gemeine und hat auch bei ihm die Befestigung durch die erlebte Gemeinschaft zur Folge.**) Sodann kann 4) auch die Ausübung von Akten der Kirchenzucht Oeffentlichkeit vor der Gemeine erhalten, mögen sie bloss durch das Wort oder in stärkeren Strafakten geschehen. Auch diese würden als ein Handeln der Gemeine für und an sich selbst zu betrachten sein. Neben diesen Handlungen, welche das geistige Wohl der Brüder bezwecken, können endlich 5) auch solche, welche für das leibliche Wohl derselben geschehen, in allerlei Formen in den Cultus aufgenommen werden. Solche Handlungen der Barmherzigkeit, etwa in Form der milden Gaben, sind auch nicht blosse Manifestation, denn es wird wirklich etwas gegeben. Ja der eigentliche Zweck ist schon aus dem Auge verloren, wenn dies Geben gar zu sehr bloss ein symbolisches gewor-

*) Nitzsch. Prakt. Theol. I, § 42.

**) Schleiermacher. Prakt. Theol. p. 65: „Der eigentliche Zweck der religiösen Gemeinschaft ist also die Circulation des religiösen Interesses, und der Geistliche ist darin nur ein Organ im Zusammenleben."

den ist, mag es auch insofern Symbol und Manifestation sein, als ausgedrückt werden soll, dass das Christenthum diejenige Religion ist, welche Werke der Barmherzigkeit als Gottesdienst und λογικὴ λατρεία ansieht. Ausserdem kann noch vieles andere Handeln der Christen, wenn auch nicht in seinem ganzen Umfange, so doch in seinen Anfängen, in den Cultus aufgenommen werden. Sollen, wie es eben in dem Gedanken vom Gottesdienst des ganzen Christenlebens liegt, der christliche Cultus und das übrige Christenleben sich so wenig als möglich scheiden, vielmehr in möglichst inniger Wechselwirkung bleiben, soll der Cultus der Gemeine ein Bild und eine Darstellung ihres eigenthümlichen Lebens überhaupt in Verbindung mit den Segnungen der Gemeinsamkeit und der gegenseitigen Theilnahme sein, so haben ihre einzelnen Mitglieder die Pflicht, ihr sonstiges Handeln, soweit es geschehen kann, an dies Zusammenleben mit der Gemeine und seine Formen anzuknüpfen und auf den Schauplatz dieser Oeffentlichkeit der Bekenner und ihrer Fürbitte und Theilnahme zu erheben. Schon von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet finden Schliessung christlicher Ehen, Ordination, kirchliche Begräbnissfeierlichkeiten und Aehnliches ihre gute Stelle im Cultus als Erzeugnisse des Bedürfnisses, das Gemeineleben im Cultus vor lebloser Erstarrung und das Einzelleben vor Weltlichkeit, Unlauterkeit und Selbstsucht zu bewahren.

So scheint ziemlich Alles, was im christlichen Cultus seine Stelle gefunden hat, schon nach der Genesis alles Gottesdienstes und nach der Eigenthümlichkeit dessen, was aus einem christlichen Bewusstsein heraus eine solche Aussprache sucht, an diese Stelle zu gehören. Wenn sich aber auch nicht Alles aus einem vorher zurecht gemachten Begriffe vom Cultus herausconstruiren und als nothwendig erweisen liesse, so würde man gerade bei dem christlichen Cultus das geschichtliche Verhältniss im Auge zu behalten haben, dass derselbe eigentlich seiner Entstehung nach keineswegs bloss und keineswegs zuerst als blosse Feier sondern als die Form des christlichen Gemeinelebens überhaupt entstanden ist. Darum musste darin auch noch manches Andere zur Sprache gebracht werden, was nicht gerade eigentlich „cultischer" Art war. Bei den Israeliten waren Tempel und Synagoge sehr verschieden. Jener war allein dem eigentlichen Cultus (Opfer, Gebet etc.) gewidmet, in dieser wurde zwar auch das Opfer des Gebetes dargebracht, allein hauptsächlich diente sie doch dem Unterricht, der Schulpolemik, der Kirchenzucht und Verhandlungen des Gemeinelebens von mancherlei Art. Das christliche Gemeineleben hat Tempel und Synagoge in sich vereinigt und so ist Einiges, was schon in der alten jüdischen Synagoge (z. B. in der Diaspora) nicht zum Cultus gehörte, auch in das christliche Gemeineleben übergegangen. Und noch jetzt

ist ja der Cultus zugleich die einzige Form auch für das ganze christliche Gemeineleben. Daher ist Manches, worin das christliche Gemeineleben überhaupt sich bethätigt (Agapen, Aeltestenversammlungen, Wahlakte, Gustav-Adolf-Verein, Ankündigung ausserordentlicher Sammlungen etc.) faktisch in den Bereich des Gottesdienstlichen aufgenommen, obwohl es nicht eigentlich cultischer Art ist, und dies dann aus dem Begriffe des Cultus als nothwendig auch zu demselben gehörig ableiten zu wollen, ist vergebliche Mühe. Soviel leuchtet übrigens sofort ein, dass Alles, was von eigentlicher Handlung in den Cultus aufgenommen werden kann und muss, zugleich auch eine Bedeutung als darstellendes Handeln erhält, sofern jede Theilnahme daran auch ein Zeugniss und Bekenntniss sowie den Zug zur Gemeinschaft enthält.

So hat denn nun der vierfache Trieb jedes religiös erregten Innern, bei sich zu verweilen, sich zu äussern, darzustellen und zu bethätigen, sogleich seit dem Anfang der Kirche auch einen christlichen Cultus zu erzeugen angefangen. Indem Christus seine Jünger alle Völker taufen und sie Alles was er befohlen, zu lehren heisst, indem er fordert dass sie in seinem Namen zusammen sein sollen, indem er sie beten lehrt und das heilige Abendmahl einsetzt, hat er selbst den wesentlichen Grund auch des christlichen Cultus gelegt, ohne sonst im Einzelnen Vorschriften über die Form desselben zu geben. Bestimmungen wie die 1 Cor. 14 gegebenen sind wohl die ersten Schritte zur weiteren Organisation und nothwendigen äusseren Ordnung. Das Reden der Befähigten in der Versammlung zum Zweck der *οἰκοδομή*, das Empfangen also Schweigen der minder Befähigten, das Gebet, die Vereinigung der Gemeine im Gesang von Hymnen und Psalmen [Col. 3, 16; Eph. 5, 19] gehört schon der apostolischen Zeit an. Da nun aus den sich wiederholenden Darstellungen Gebräuche werden, und da die vermehrte Zahl der Gemeinen für die gemeinschaftlichen Aeusserungen immer mehr eine feste Ordnung nöthig machte, so musste sich auch mit dem Wachsthum der Gemeine der Cultus mehr und mehr ausbilden. Zunehmend wurde der Raum und die Zeit, in welchen das Leben der Gemeine ablief, mit Formen angefüllt, welche ein Wiederschein des Inhaltes jedes Christenlebens sein und diesen Inhalt rückwirkend immer wieder anregen und nähren sollten. Die Zeit gliederte sich in der Reihenfolge der Feste organisch und rhythmisch zu dem historisch bestimmten Cyclus des Kirchenjahres auf dem analogen Boden des natürlichen Jahres. Gleichen Wiederschein und Rhythmus mit gleicher Bestimmung der Rückwirkung nahmen auch die Räume und die Umgebungen in sich auf, gleiches Gepräge die gemeinsamen heiligen Handlungen, in welchen das Zusammenleben der christlichen Gemeine sich darstellte. Dabei konnte nicht Alles

bloss neu geschaffen werden sondern wie es die Bestimmung des Evangeliums überhaupt war, nicht ein Jenseitiges zu bleiben sondern gegebenen weltlichen Stoff zu durchdringen und dadurch zu verklären und zu einem Träger des Geistes zu machen, so eignete sich die Kirche auch bei der Erzeugung ihres Cultus manche vorgefundene Formen nicht nur des Tempels und der Synagoge sondern auch des Heidenthums, besonders der heidnischen Mysterien an, in welchen dann nur, wie Nitzsch sehr wahr bemerkt*), das zu durchdringende Weltliche nicht selbst für den Sauerteig zu halten war. Ging doch selbst das Wort *μυστήριον* nicht im biblischen sondern im heidnischen Sinne von esoterischem Cultus in den Gebrauch der Kirche über. Man wird auch sagen müssen, dass das ganze Mittelalter hindurch der allmählich überladene und durch Veräusserlichung entstellte christliche Cultus für Viele eine höchst wirksame Form gemeinsamer Aeusserung ihres vielleicht nicht sehr durch Reflexion beherrschten, aber darum nicht nothwendig matten und unlauteren, auch nicht gerade immer schwärmerischen und verworrenen religiösen Lebens gewesen ist. Dies gilt ganz besonders für die Christen des Südens und des Orients.**) Herrliche Früchte der Poesie und bildenden Kunst legen davon reichliches Zeugniss ab.

Freilich aber wirkte daneben auch von Anfang des Mittelalters, also etwa seit dem IV. Jahrhundert, als die begeisternde Freiheit eines offenen und gemeinsamen äusserlichen Hervortretens für die Kirche begann, auch sogleich die Gefahr der Veräusserlichung, die Gefahr der Erstarrung der Darstellungen und Gebräuche zu einem todten Niederschlage von Formen, welche in gefährlicher Selbstständigkeit möglicher Weise auch ohne die innere geistige Betheiligung, welche sie hervorgebracht hatte und durch sie immer wieder geweckt werden sollte, mitgemacht und überliefert werden konnten. Früh trat dann auch bei Vielen eine weitere Verirrung ein, indem den äusseren Formen selbst eine geistige und geistliche Wirkung beigelegt wurde. Denn genau von **da** an war um eben so viel der Boden nicht nur des Christenthums sondern auch der ethischen Religion überhaupt verlassen und eine Rehabilitation von Naturreligion also von Heidenthum vor sich gegangen, sofern doch Creaturvergötterung Heidenthum ist, und geistige Wirkungen von sinnlichen Vehikeln, z. B. Kreuzeszeichen, Weihwasser etc. zu erwarten, ebenfalls fast unvermeidlich auch schon zu Magie

*) Nitzsch a. a. O. II, p. 273—74.

**) In diesen Dingen, wo keine adäquate sondern nur eine approximative Erkenntniss möglich ist, giebt es eben kein einzelnes ausschliessendes Rechthaben sondern nur verschiedene symbolische Bezeichnung.

und Creaturvergötterung verleitet. War doch schon diese Zuversicht auf Creatürliches und ex opere operato wirksames Aeusserliches eine antichristliche Abwendung von dem Einen, was zum christlichen Leben noth ist. Hierin lag also eine Wirkung des Cultus, welche gerade als Abweg von der Förderung des Reiches Gottes, als unchristlich und widerchristlich anerkannt werden musste.

Die Befreiung von diesen Banden hat die Reformation und mit ihr der ernste germanische Geist gebracht durch sein nicht von heidnischen sondern von christlichen Jugendeindrücken bestimmtes Zeugniss, durch seine dem innersten Sinne des Christenthums geistesverwandte, von Kindheit auf christlich geheiligte nordische Innigkeit. Die Reformation forderte wieder die allein nothwendigen Hauptsachen statt des Spiels mit den Nebendingen, die Wahrheit und Wirklichkeit eines christlichen, innerlich geheiligten, befreiten und befriedigten Wandels, sie verlangte für das Zusammensein der Gemeine nur die einfachste Verkündigung, die Predigt des Evangeliums, als eine nothwendige Hauptsache und fand die übrigens entstandene Mannigfaltigkeit äusserer Formen nicht nur entbehrlich, sondern in einem berechtigt extremen Urtheile (freilich auch in dem Extreme prosaischer Unerbittlichkeit und Unkunde) meist sogar verführerisch und gefährlich, weil Zerstreuung, Unverstand und falsche Zuversicht bewirkend. Sie forderte daher gerade um des christlichen Lebens willen, diese entstandenen Gebräuche und was damit zusammenhing, besonders die Dienstleistungen der Kunst, zum grössten Theil wieder abzuthun und setzte Nationales, deutsches Lied, deutsche Bibel, deutsche Predigt und deutsches Gebet an die Stelle des Römischen, um statt des blossen Scheins und der blossen meist unverstandenen Darstellung allgemeines Verständniss, Wahrheit und wirkliches Erleben in den Cultus zurückzuführen.

Allein auch hier sind die Zeiten des Kampfes und des Welthasses vorübergegangen, und neuerlich hat sich auch wieder auf evangelischer Seite die Besorgniss vor dieser nachtheiligen Einwirkung des äusseren Cultus gemildert und die Einsicht entwickelt, welche wohlthätige Wirkung hier auch möglich sei und andererseits wie viel Störung und Hemmung durch zu grosse Vernachlässigung. Dadurch ist denn das Verlangen rege geworden, gerade im Interesse des Christenthums dem Cultus wieder mehr Raum und Einfluss zu schaffen.

§ 8.

Berechtigung eines christlichen Cultus.

Gegen eine reichere Entfaltung des Cultus, als sie die evangelische

Kirche bisher aufzuweisen hatte, ja sogar gegen das bis jetzt noch Bestehende erheben sich nun mancherlei Bedenken, denen gegenüber die Berechtigung eines äusseren und sinnlich dargestellten Gottesdienstes und feststehender Formen desselben auch auf dem Boden des evangelischen Glaubens nachgewiesen werden muss. Steht nicht eigentlich, so kann man fragen, das Christenthum seinem ganzen Geiste nach allen solchen Gebräuchen und regelmässig wiederkehrenden Vereinigungen zu deren Ausübung entgegen? War nicht eben dies der eigentliche Grund, weshalb sich die Reformation dem unchristlichen Ceremoniendienste entgegensetzte, und ist die versöhnlichere Ansicht der neueren evangelischen Kirche hierüber nicht vielleicht ein gefährlicher Rückfall in Katholicismus? In wie weit solchen und ähnlichen Fragen Gewicht beizumessen ist, wird sich am besten herausstellen, wenn wir sie etwas mehr im Einzelnen prüfen.

1) Christus selbst hat keinen äusseren Cultus vorgeschrieben. Zwar hat er die Verkündigung des Evangeliums, die Feier der symbolischen Handlungen und das Versammeltsein der Seinigen in seinem Namen ausdrücklich anbefohlen; allein dazu bedurfte es keiner künstlichen Cultusformen. — Dieser Einwurf ruht auf der falschen Ansicht, als seien die Evangelien ein neuer Gesetzescodex für die Kirche. Christus hat ebensowenig wie über den Cultus auch über eine Verfassung der Kirche bestimmte Anweisungen gegeben; und doch ist es unzweifelhaft, dass für grössere Vereine von Christen, wenn die Zwecke der Kirche mit einiger Sicherheit, soweit dies überhaupt möglich ist, erreicht werden sollen, eine Verfassung nothwendig ist.

2) Man macht ferner geltend, dass es im Christenthum nur auf Geistiges ankomme, alles Aeussere dagegen gleichgültig sei. Die innere Herzensfrömmigkeit sei die Hauptsache; gleichgültig dagegen, ob und wie sie sich sichtbar darstelle. Oder wenn man doch auf Aeusserungen derselben dringe, so seien Werke der Liebe und Barmherzigkeit der einzig mögliche und einzig würdige Gottesdienst. — Hiergegen ist aber besonders an die Erzählung Joh. 12, 1—5 [die Salbung Christi durch Maria] zu erinnern. Indem der Herr dort den Judas Ischarioth, welcher die Maria wegen der angeblichen Verschwendung tadelt, zurechtweist, verwirft er zugleich dessen kahles Nützlichkeitsprincip und sichert damit einem sichtbaren Akte, welcher nur als äussere Manifestation der Gesinnung, der Hingebung und Verehrung zu verstehen ist, sonst aber allerdings keinen „nützlichen" Zweck hat, seine Berechtigung. Gerade die Liebe und die Verehrung, wenn sie lebendig sind, treiben zu einer solchen Bezeugung. Und mit der Liebe zu Gott verbindet sich die Liebe zu den Brüdern, welche eine Gemeinschaft fordert in der Verehrung des Höchsten. Eine

geordnete, gemeinschaftliche Versichtbarung der Verehrung Gottes ist aber Cultus. Das Christenthum will keinen falschen, beschaulichen Spiritualismus, der das Heiligthum streng bewahrt vor der Berührung mit der Welt, sondern es will eine Durchdringung der Welt durch das Heilige, will, dass alles Erscheinende sich zum Mittel und Vehikel für das Geistige gestalten und verklären soll.

3) Wenn aber auch die allgemeine Berechtigung einer versinnlichten Gottesverehrung als blosser Manifestation zugestanden wird, so soll doch einem fest geordneten Cultus der lebendige Geist des Christenthums entgegen sein. „Christus", so sagt man, „missbilligt ausdrücklich, wenn der junge Wein in alte Schläuche eingeschlossen wird. Der Geist des Christenthums wächst aus einem Senfkorn fort zu einem grossen Baume und bedarf daher stets veränderlicher Darstellungsmittel. Das Christenthum taugt nicht zur Weltreligion, wenn es nicht allerlei wechselnden Gestalten sich anzupassen und sie geistig zu beleben und zu erfüllen vermag. Stets hat auch, wie im XVI. Jahrhundert, die stärkere geistige Erregung die starren Formen als entbehrlich und drückend weggeworfen. Nach Joh. 4, 21 soll Gott, weil er ein Geist ist, auch im Geist und in der Wahrheit angebetet werden, und das thun fleissige Arbeiter besser als müssige Mönche und Nonnen." — So richtig dies Alles auch ist, so entscheidet es doch nicht gegen den Gebrauch geordneter Zeichen und sinnlicher Ausdrucksweisen überhaupt, sondern nur für die Zulässigkeit einer freieren Gestaltung und nöthigenfalls Umgestaltung der Formen, wie eine solche ja auch durch die Reformation gegen frühere Ueberladung ausgeführt worden ist. Dennoch wird Vieles sogar in den Formen nie veralten und immer erforderlich bleiben.

4) Weiter wird darauf hingewiesen, dass der Apostel Paulus Gal. 4, 10 das Unterscheiden von Zeiten, das Halten auf Tage, Feste und Jahreszeiten als die Unvollkommenheit einer überwundenen alttestamentlichen Stufe missbilligt. Es widerspreche der Aufgabe des Christenthums, das ganze Leben mit Friede und Freude im heiligen Geiste zu erfüllen, wenn man gewisse Tage zur Anbetung Gottes auswählen und dadurch als geisterfüllte von anderen absondern wolle. — Indessen damit wird doch nur ein Ideal bezeichnet, das Ziel, wonach ein jedes Christenleben zu trachten hat, nicht aber ein Weg angegeben, auf dem dieses Ziel erreicht werden kann. Wenn nun die Erfahrung lehrt, dass die Christen in Wirklichkeit sich diesem Ziele nur nähern, und dass andererseits periodische Anregungen diese Bewegung zu dem Ideal befördern können, so ist der Gebrauch derselben hinlänglich gerechtfertigt.

5) Nun soll aber bei der Aeusserung frommer Stimmungen gerade

die **Gemeinsamkeit** und **Oeffentlichkeit** gefährlich werden können, weil sie leicht pharisäische Eitelkeit und geistlichen Hochmuth erwecke. Christus warne Matth. 6, 16—18 vor der pharisäischen Art, an den Strassenecken und vor den Leuten zu beten, und rathe vielmehr, sich in sein Kämmerlein einzuschliessen, offenbar, damit der Betende vor Versuchungen dieser Art bewahrt bleibe. Er wolle auch, dass das Heilige nicht vor die Hunde und die Perle nicht vor die Säue geworfen werde; ja er scheine sogar eine Verhüllung der inneren frommen Erregung durch ein widersprechendes Aeussere zu gestatten und zu empfehlen.*) In der Einsamkeit allein sei wahre Andacht möglich, nicht aber in geräuschvoller Versammlung. In der Stille der freien Natur, welche so oft auch die Stätte des Gebetes Christi gewesen sei, finde man mehr Erhebung als in „der Kirchen dunkeler Nacht". — Auch diesen Einwänden gegen gemeinsamen Cultus liegt manches Wahre zu Grunde. Die Andacht und ihr Eintreten in das Gebiet des Wahrnehmbaren soll sich allerdings nicht auf das opus operatum des gemeinsamen, äusseren Gottesdienstes beschränken, sondern auch das übrige Leben des Menschen besonders seine Einsamkeit erfüllen. Mit Recht wird auch vor der Gefahr pharisäischer Eitelkeit gewarnt. Wer besorgen müsste, dass ihn in der Andacht mit und vor andern Menschen seine Eitelkeit beschleichen möchte, der ist natürlich für den öffentlichen Gottesdienst noch nicht reif und mag vorher in der Einsamkeit darnach trachten, dass sein Herz fest werde.**) Diese Gefahr wächst in Zeiten verbreiteten Abfalls, wo das Festhalten christlichen Lebens einer gleichgültigen Menge gegenüber leicht etwas Unterscheidendes wird, und die innere Sammlung, wo nicht die Gemeinschaft den Einzelnen in seiner Andacht zugleich verbirgt und hebt, leicht der Störung durch den Gedanken, bemerkt zu werden, ausgesetzt ist. In gesünderen Zuständen dagegen fällt für den Einzelnen die Besorgniss, dass seine Andacht gesehen werden könnte, und damit zugleich auch die ganze Gefahr des öffentlichen Gottesdienstes weg. Was endlich die oft vernommene Rede jener sentimentalen Naturfreunde betrifft, so kann man ihnen

---

*) So sagt schon **Carlstadt** (vgl. **Jäger**: „Andreas Bodenstein von Carlstadt", Stuttg. 1856, p. 199): „**Christus verbeut lang Gebet.** Mat. 6. So schwatzen Pfaffen, Monichen und Nonnen den gantzen Tag und Nacht, koltern wie Elsdern, wissen auch nit, was sie beten, beten mehr und anders, denn Gott haben will." Dass die Predigt die Hauptsache im öffentlichen Gottesdienst sei, p. 202: „praedicationi et auditioni verbi Dei omnia opera cedere debent." Vergl. hierzu **Schleiermacher's** Predigt: „Der Werth des öffentlichen Gottesdienstes", Berlin 1816, Samml. I, No. 12.

) Vergl. hierzu Homiletik § 29, was **Spener über die Gefahr des öffentlichen Betens sagt.

zugeben, dass für die einsame Betrachtung und Andacht, welche ja nicht fehlen soll, auch die Umgebung der freien Natur geeignet ist. Der Anblick von Menschen aber, wie schon 400 Jahre vor Christi Geburt der platonische Socrates*) bemerkt, ist doch noch nicht bloss lehrreicher sondern auch ergreifender als der der Felder und Bäume vor der Stadt, denn der Mensch als das höchste Geschöpf Gottes verkündigt den Schöpfer doch immer am eindringlichsten. Wen aber der Anblick einer versammelten Gemeine von Greisen, von Vätern und Müttern, denen man ihre Sorgen und Erfahrungen ansieht, nicht mehr bewegt und an Gott erinnert, als die Felder und Bäume draussen, der hat keine Liebe, also auch kein Gebet, wenigstens kein christliches. Sicherlich hat der auch im Freien nichts als Gedankenlosigkeit und selbstgefällige, lieblose und darum vom Standpunkte des Christenthums bedeutungslose Empfindsamkeit.

So soll denn 6) wenigstens ein kunstreich und glänzend ausgestatteter Cultus unchristlich sein. Denn es sei heidnisch, für einen reichen geistigen Inhalt auch eine glänzende Form nöthig zu finden und gestört zu werden, wo diese fehlt. Auf christlichem Standpunkte, wo allein das Geistige in Betracht kommt, würde gerade die unscheinbare Form, die Knechtsgestalt, die beste Hülle sein, weil sie ein stärkeres Bewusstsein von der alleinigen Bedeutung des geistigen und sittlichen Inhaltes wecke, zum wenigsten sei jedes Hervortreten des Aeusserlichen Störung, Zerstreuung und Verunreinigung des Eindruckes. — Hieran ist so viel richtig, dass das Sinnliche im Cultus immer nur Nebensache ist und nie die Aufmerksamkeit von dem, was das Wesentliche bleibt, ablenken darf. Eben dies wird denn auch einer der Gesichtspunkte sein für die Beurtheilung gegebener Cultusformen, ob sie christlich sind oder nicht. Denn christlich sind sie nur, wenn das Sinnliche darin nur als Mittel zum Zweck wirkt. Es giebt aber auch eine Störung des Geistes, welche durch die entgegengesetzte Ursache hervorgerufen wird, nämlich durch äussere Unordnung und Geschmacklosigkeit, doppelt verletzend und gefährlich für die An-

*) Phaedrus p. 230 (Schleiermacher's Uebersetzung Bd. I, p. 88, 89). Vergl. dazu, wie zu dem ganzen Paragraphen, Schleiermacher's Predigt über Ps. 26, 8. [Sämmtl. W. Abth. II, Bd. I, Berl. 1834]: „Der Werth des öffentlichen Gottesdienstes", p. 183: „Aber wie wunderlich ist es nicht, den Schöpfer allein in der Natur ausser uns aufsuchen zu wollen, welche nur so Wenige richtig verstehen und zu der, ich darf es sagen, die Meisten nur durch einen dunkeln, fast thierischen Zug getrieben werden, da doch Alles übereinstimmt, um uns zu sagen, dass der Mensch das Bild ist, welches ihm gleicht. Ist die Mannigfaltigkeit der menschlichen Natur, an die jede Gesellschaft Euch erinnert, nicht eben so gross, als die in den fremderen Geschöpfen der Erde, und verkündigt sie nicht lauter die Unendlichkeit des Höchsten?"

dacht in einer grossen Versammlung. Hier wird man wenigstens eine negative, Hindernisse beseitigende Einwirkung der Kunst nicht nur für zulässig sondern auch für nothwendig halten müssen. Wenn aber doch auch eine positive Hülfeleistung der Kunst für die Zwecke der Kirche ohne Schaden möglich wäre, so würde man sie nicht nur dankbar annehmen sondern auch sich der innigen Verbindung eines so bedeutenden Lebenselementes, wie die Kunst ist, mit der Religion freuen können, da zu erwarten stünde, dass auch die Kunst durch den Dienst für das Christenthum von dem Geiste desselben mehr durchdrungen und geheiligt werden würde.

Endlich aber könnte man 7) sagen, ein durch die Kunst verschönter Cultus, die Festlichkeit und Freudigkeit desselben passe nicht zu der göttlichen Traurigkeit, welche den Christen niemals verlassen solle. Weil er immer das Bewusstsein hege, des Ruhmes zu ermangeln, welchen er vor Gott haben soll, darum sei es für ihn immer zu früh, frohe Feste zu feiern und sich dabei mit dem Schmuck der Künste zu umgeben. Darum habe die lutherische und noch mehr die reformirte Kirche mit Recht den Schmuck, mit welchem die alte Kirche sich so verschwenderisch ausgestattet, abgelegt, weil sie erkannten, dass der Mensch weder in seinem eigenen Thun noch in den äusseren Satisfactionen der Kirche Trost, Zuversicht und Freudigkeit finden könne. Zudem sei der entbehrliche Glanz des Cultus eine unchristliche Verschwendung, welche auf Kosten der Nothleidenden stattfinde. — Nun ist wirklich aus diesem Grunde, sowie überhaupt durch den grösseren Ernst des Nordens, der ja die Heimath der Reformation ist, der Character des evangelischen Cultus einfacher, glanzloser und ernster geworden. Allerdings will zu den inneren Stimmungen der Busse und Trauer der heitere Schmuck der Künste sich nicht schicken, wie denn auch die Kirche nicht in den Zeiten der Verfolgung sondern in den Zeiten der äusseren Machtentfaltung erst mit den Künsten sich befreundet hat. Darum hat in der reformirten Kirche immer ein noch entschiedenerer Kunsthass und ein noch dringenderes Verlangen nach Nüchternheit und Einfachheit des Cultus, nach Beschränkung desselben auf das Unentbehrlichste geherrscht, weil sie sich, mehr der alten Kirche ähnlich, unter Verfolgung und im Kampf gegen eine feindliche weltliche Umgebung ausbreitete und darum in ihr von jeher alttestamentliche Gesetzesstrenge und Zucht und ein nachsichtsloser, biblischer Radicalismus gegen alle späteren kirchlichen Entwicklungen vorherrschender war als bei den Lutheranern. Indessen, wie dem Arbeiter nach der Noth und Mühe des Werkeltages die Erholung und das Aufathmen des Sabbath vonnöthen ist, so soll es in der Kirche neben den Stimmungen der Busse und der Trauer, neben der Handhabung der

Zucht und des Gesetzes auch nicht an der Dankbarkeit gegen Gott fehlen für alle Wohlthaten und für die mit dem Evangelium und der Kirche gegebene Hülfe. Diese Dankbarkeit aber und diese Freudigkeit in dem Herrn führt nicht zu Busstagen sondern zu frohen Festen und feierlichem Schmuck. Sie ist auch keine selbstsüchtige und hochmüthige sondern eine von Selbstsucht befreiende und von Demuth durchdrungene Freude. So haben sich denn in der lutherischen Kirche mehr als in der reformirten Darstellungsmittel dafür erhalten, wie schon z. B. der grössere Reichthum an Kirchenliedern in der lutherischen Kirche beweist.

Ziehen wir nun die Summe von allen diesen erhobenen Bedenken, so muss eingeräumt werden, 1) dass die Formen des christlichen Cultus veränderlich und der Umgestaltung fähig bleiben müssen, — 2) dass das Sinnliche darin so weit beschränkt werden muss, dass es die Aufmerksamkeit für das Geistige nur unterstützt, nicht ablenkt, — 3) dass die Bestandtheile des Cultus, durch welche am reinsten und unmittelbarsten eine geistige Einwirkung ausgeübt wird, mit Recht von der evangelischen Kirche als die Hauptsache angesehen werden, endlich — 4) dass überhaupt der gemeinsame Cultus nur Mittel sei und dass die Zwecke, welche durch das Christenthum in dem Leben der Einzelnen erreicht werden sollen, in dem Einzelnen ausnahmsweise auch ohne gemeinsamen Cultus erreicht werden können. Allein muss mit der Gemeinschaft der Christen sich auch ein Zusammenleben und Zusammensein für die Zwecke der Kirche, ein gemeinschaftliches Erleben und Sich-aussprechen verbinden, so ist auch ein Cultus schon um der Ordnung willen nothwendig. Wohlgeordnet und in den rechten Schranken gehalteu wird er dem christlichen Leben der Einzelnen nicht nur mehr, als in der Vereinzelung geschehen könnte, an Wahrheit und Kraft verleihen sondern auch stärkere Liebe und Freudigkeit. Wenn aber der Cultus diese belebende Wirkung haben kann, so wird das, was hier an sich natürlich ist, zur Pflicht, zu derselben Pflicht der Bezeugung, welche schon ausdrücklich jedem Gläubigen mit der Verkündigung des Herrn und mit dem Bekenntniss geboten ist.

§ 9.

Zweck und Princip des christlichen Cultus.

Als Zweck des christlichen Cultus wird im Allgemeinen vorläufig das bezeichnet werden können, was schon die unwillkürliche Folge des im Cultus nach einer Aeusserung suchenden, religiös erregten Inneren ist, nämlich eine belebende und befestigende Rückwirkung

auf dieses selbst. Wie aber diese Rückwirkung eine verschiedene sein kann, so werden sich danach auch die Ansichten über den Zweck des Cultus ungleich gestalten. Indessen stehen diese Auffassungen nicht in ausschliessendem Gegensatze sondern heben vielmehr nur mehrere Seiten und Momente des im Cultus zu erreichenden Zieles hervor.

1) Wenn die Confessio Augustana (art. 24 de missa p. 51) sagt: ad hoc unum opus est caerimoniis, ut doceant imperitos*), so scheint sie Belehrung derer, welche im christlichen Leben und in der christlichen Erkenntniss noch nicht fest sind, als Zweck des Cultus anzusehen. Und allerdings kann auch der Cultus diese Wirkung haben und hat sie oft gehabt. Es hat Zeiten in der Kirche gegeben, wo in Ermangelung sonstiger Unterrichts- und Bildungsanstalten der Gottesdienst allein das Bedürfniss der Gemeine nach Unterricht und Belehrung befriedigen musste. Auch zu anderen Zeiten, in denen es an Bildungsmitteln nicht fehlt, wird es oft genug vorkommen, dass solche, welche in ihrem christlichen Leben herabgestimmt und mit sich selbst zerfallen sind, durch das Erleben des Cultus wieder gehoben, gewonnen und hergestellt werden. Auch dieser Erfolg würde füglich als ein doceri der imperiti bezeichnet werden können. Dennoch ist diese [auch wohl von Neueren vertretene] Ansicht vom Zwecke des christlichen Cultus nicht ausreichend, weil zu einseitig und doktrinär, sofern sie die Wirkung desselben nur in die Belehrung der noch nicht mündigen Gemeineglieder setzt, während doch der Cultus vor allem Lebensäusserung der mündigen Gemeine sein, also auch auf diese rückwirken soll. Ueberhaupt lässt sie zu sehr ausser Acht, dass im Cultus nicht bloss Etwas, was noch nicht vorhanden ist, hervorgebracht sondern weit mehr ein schon Lebendiges manifestirt und nur befestigt werden soll.**)

2) Eine Einseitigkeit entgegengesetzter Art ist es, wenn behauptet wird, dass der Cultus, gerade weil er Lebensäusserung der mündigen Gemeine sei, die Begründung christlichen Lebens durch den Unterricht schon voraussetze, also gar nicht mehr zur Belehrung sondern durch gemüthliche und ästhetische Eindrücke nur zur Belebung Desjenigen diene, was bereits in das Bewusstsein aufgenommen sei, was

---

*) Apolog. Confess. Aug. art. 24 (de missa) p. 249: Quum autem ceremoniae debeant observari, tum ut discant homines scripturam, tum ut verbo admoniti concipiant fidem. Vergl. auch die starke schon erwähnte Aeusserung im Catech. major p. 401: intelligentes et eruditi Christiani nihil opus habent feriis.

**) Schleiermacher, Prakt. Theol. p. 75: „Der Zweck des Cultus ist die darstellende Mittheilung des stärker erregten religiösen Bewusstseins."

aber, weil es wie alle Erkenntniss leicht todter Buchstabe werde, immer wieder lebendiger Erneuerung bedürfe. Mit dieser Ansicht verbindet sich dann auch wohl weiter die Forderung, dass die Predigt beschränkt, das bloss Liturgische dagegen weiter ausgedehnt werden solle, da es ja nicht auf die Bereicherung an neuer Erkenntniss sondern immer nur in erster Linie auf lebendiges Schätzen der alten, einfachen und wohlbekannten Wahrheiten und Gedanken ankomme. In diesem Extrem liegt insofern mehr Richtiges, als darin der Unterschied der Behandlung von Unmündigen und Mündigen also von Katechese und Cultus besser berücksichtigt, und der Cultus mehr als befestigende Darstellung eines schon vorhandenen Geistes betrachtet wird. Die Einseitigkeit liegt nur darin, dass von dieser gemüthlichen Belebung des schon Erkannten die Einwirkung durch Belehrung ganz getrennt werden soll. Ist ja doch keine Gemeine, ja kein Einzelner auch nur in Sachen der Erkenntniss so absolut mündig und reif, dass er nicht noch des Fortschreitens fähig und bedürftig wäre, schon darum nicht, weil ohne Fortschreiten hier sogleich der Rückschritt eintreten wird. Endlich aber macht das Verhältniss zur Welt, die Unvollkommenheit und die Bedrängniss des bessern Geistes in der Gemeine durch die Welt, der nie endigende Kampf eine stete Beobachtung und diese wiederum eine stete darauf bezügliche Unterweisung nöthig.

3) Auch was katholische Liturgiker als Zweck des Cultus bezeichnen, kann sich der evangelische Standpunkt nicht Alles aneignen. Lüft*) z. B. giebt ein Dreifaches an: a) „Ausdruck des religiösen Lebens der Kirche, der Gemeine und ihrer einzelnen Glieder." b) „Vermittelung, Erhaltung und Fortführung des christlichen Glaubens und Lebens." c) „Sakramentale Vereinigung mit Gott und reale Zuwendung der göttlichen Gnade." Mit dem Ersten ist mehr die unwillkürliche Entstehung des Cultus bezeichnet als ein Zweckbegriff, welchem der schon entstandene weiter zu unterwerfen sein möchte. Ein solcher wird allerdings mit dem Zweiten angegeben, nur rechnet Lüft wiederum Einzelnes hierher, was doch wohl mehr nur als Wirkung gehofft denn als Zweck gesucht werden darf, wie z. B. „die Erhaltung und Förderung des öffentlichen Ansehens der Religion". Er rechnet ferner dahin, dass der Cultus „Ausdruck und Vermittelung unserer Gemeinschaft mit der jenseitigen Kirche" sein solle und will dadurch der Heiligenverehrung ihren Platz sichern. Auch dies wird sich die evangelische Ansicht in diesem Umfange nicht aneignen können. Das Dritte endlich, die Losreissung des Sakramentes als specifisch verschieden von dem ganzen übrigen Gottesdienst, als reale Vereinigung

*) Joh. Bapt. Lüft, „Liturgik etc." 1844, Bd. I, p. 211 ff.

des Menschen mit Gott, wird für die evangelische Kirche insoweit bedenklich sein, als dieselbe mit ihrem sola fide den Grundsatz festhalten muss, dass auch das Sakrament nicht semper et omnibus zu Gute kommt sondern nur den Gläubigen, und schon dadurch die Wirkung des Sakraments den Leistungen, welche auch bei den übrigen Cultushandlungen angestrebt werden, näher bringt.*)

4) Vielmehr — denn es muss ja wohl versucht werden, den Zweck des Cultus auf einen Hauptgedanken und Hauptbegriff, wo möglich auf einen biblischen, zurückzuführen — wie der Glaube alle Seiten des menschlichen Geisteslebens zusammen ergreifen und vereinigen soll in der Erhebung zu Gott über Welt und Selbstsucht, so soll es auch die Rückwirkung seiner Darstellungsmittel im Cultus. Nach dem Worte der Schrift, dass der Glaube aus der Predigt kommt (Röm. 10, 17), würde man, den ganzen Cultus der Predigt substituirend, die Verstärkung und Belebung des Glaubens als dessen Zweck bezeichnen dürfen. Die mündige christliche Gemeine, deren Grund schon gelegt ist und zwar so, dass „einen anderen Grund Niemand mehr legen kann" und soll, kann in ihrem geordneten Zusammensein und Zusammenleben im Allgemeinen keinen anderen Zweck verfolgen wollen als den, für dessen Erreichung sie überhaupt verbunden ist.**) Unter allen neutestamentlichen Bezeichnungen für dies anzustrebende Ziel ist aber vielleicht keine angemessener und erschöpfender als die paulinische *οἰκοδομή*. Leider ist theils die lutherische Uebersetzung theils der Sprachgebrauch der Anerkennung dieses biblischen Namens der *οἰκοδομή* in seinem ganzen Umfange nicht günstig gewesen. Luther giebt *οἰκοδομή* und *οἰκοδομεῖν* gewöhnlich durch „Besserung" und „bessern" wieder, und der jetzige Sprachgebrauch wendet es auf einzelne Erregungen des Gemüthes an, welche nur Beiträge sein können und Versuche, das zu bewirken, was der Name ausdrücken soll. Der Apostel Paulus nämlich setzt den Begriff der *οἰκοδομή* im geistigen Sinne im Allgemeinen dem der *καθαίρεσις* entgegen, das Bauen, das positive Schaffen und Gründen dem blossen Negiren und Zerstören, besonders dem eigensinnigen, selbstsüchtigen und lieblosen: 2 Cor. 10, 8; 13, 10; Gal. 2, 18. So steht es auch 1 Cor. 8, 1 *ἡ γνῶσις φυσιοῖ,*

*) Vergl. Apol. Conf. Aug. art. XIII de Numero et Usu sacramentarum, p. 202: Hic damnamus totum populum scholasticorum doctorum, qui docent, quod sacramenta non ponenti obicem conferant gratiam ex opere operato sine bono motu utentis. Haec simpliciter judaica opinio est sentire, quod per ceremoniam justificemur sine bono motu cordis h. e. sine fide etc.

**) Neue Jenaische Literatur-Ztg. 1842, No. 27—29 u. 187—189. E. Schwarz: „Literatur des Cultus." Vergl. bes. No. 187 ff.

η δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ, „das blosse Wissen bläht auf, macht stolz und abstossend, aber die Liebe baut und heilt“, wie auch Eph. 4, 16 *οἰκοδομὴ ἐν ἀγάπῃ* zusammensteht. Aehnlich wird es parallel neben *συμφέρει* gestellt 1 Cor. 10, 23, wo gefordert wird, dass die eigene Freiheit sich danach beschränken soll, ob auch ihr Gebrauch nicht für die Anderen nachtheilig und zerstörend sei.*) Ebenso Eph. 4, 29 *πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας.*

So bestimmt sich also der Begriff der *οἰκοδομὴ* zunächst negativ durch Alles, was sich in Sachen der Erbauung des Reiches Gottes unter den Namen der *καθαίρεσις* subsumiren lässt. Das ist a) Zerstörung der rechten Erkenntniss, also Zweifel, theoretischer Unglaube, oder auch nur Verwirrung, Parteilichkeit oder auch nur Leerheit, Unwissenheit, Stumpfsinn und Gedankenlosigkeit; b) Zerstörung insbesondere der Selbsterkenntniss, Mangel an Sammlung, Unheimischsein im eigenen Innern, Zerstreutheit; c) Zerstörung der Liebe, Gleichgültigkeit, Selbstsucht, Selbstgefälligkeit, Isolirung, separatistische Gelüste, Mistrauen oder selbst Hass gegen Mitchristen; d) Zerstörung der Glaubensfreudigkeit, Mattigkeit des Gebetes, Erstorbenheit, praktischer Unglaube; e) Zerstörung durch weltliche Sorgen, materielle Interessen, Heidensorgen und vor allem f) Zerstörung durch eigentliche Sünde. Gegen diese tausendfache Zerstörung und Erstorbenheit soll Neubau, Neubelebung, gegen diese Schäden Heilung gesetzt werden. Aber wodurch kann und soll dies geschehen? Giebt es Etwas, das die Verheissung und Bürgschaft hat, dies zu vermögen?

Das Bild vom Bauen verweist auf das geistige Tempelbauen eines nicht mit Händen gemachten Heiligthums im Innern der Gläubigen, welches an die Stelle der sichtbaren Tempel treten (Marc. 14, 58, Matth. 16, 18) und sich stützen soll auf den Grund, ausser welchem Niemand einen andern legen kann. Dies führt am reichsten die Stelle 1 Cor. 3, 9—17 aus. So ist es also die Entwicklung des christlichen Lebens auf dem gelegten Grunde, was dies geforderte geistige Bauen zu bewirken hat, und zwar 1) sowohl der Bau im Leben und im Innern jedes Einzelnen 1 Cor. 3, 9—17; 14, 4, 17; Jud. 20, als auch 2) der Bau des christlichen Lebens in der Gemeinschaft,

---

*) 1 Cor. 10, 23. Auch diese Stelle verdunkelt Luther's Uebersetzung durch ihr „Bessern“. „Ich habe es zwar Alles Macht, aber es frommet nicht Alles.“ *Πάντα μοι ἔξεστιν ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει.* „Darf ich denn nicht Alles? O ja, nur fördert die Andern nicht Alles, was Du sonst dürftest.“ „Ich habe es Alles Macht, aber es bessert nicht Alles.“ *Πάντα μοι ἔξεστιν ἀλλ' οὐ πάντα οἰκοδομεῖ.* „Also darf ich nicht Alles? O ja, nur bedenke, es baut nicht Alles!“

in welcher die Einzelnen wieder als Glieder und Steine zu der Einheit eines grösseren Tempels, dessen Eckstein Christus, zusammengefügt werden sollen, der Bau des nicht mit Händen gemachten Heiligthums der christlichen Kirche, wie es etwas abweichend vom paulinischen Gebrauche 1 Petr. 2, 5 heisst: „Angelehnt an Ihn, als an einen lebendigen Stein, werdet ihr als lebendige Steine zu einem geistlichen Tempel, zu einem heiligen Priesterthum geistige Opfer bringen, [hinein- und zusammen-] gebaut.“ Aehnlich 1 Cor. 14, besonders v. 12 u. 26; 1 Thess. 5, 11: „Bauet einer den andern, wie ihr auch thut!“ (hier hat auch Luther „bauet“); Eph. 4, 12, wo gesagt wird, die Gaben und Aemter in der Kirche seien „zur Befähigung der Christen zum Werke des Dienstes, zur Auferbauung des Leibes Christi“. Ausserdem 2 Cor. 12, 19; Eph. 2, 21; 4, 16; Röm. 14, 19; 15, 2.

Wie nun demnach der Begriff der *οἰκοδομή* geeignet ist, die höchste Aufgabe für das Leben der ganzen Kirche wie der einzelnen Christen zu bezeichnen, so leistet er dies auch für das, was zwischen beiden in der Mitte liegt, für das Leben und Thun der einzelnen Gemeine, welche die Kirche darstellt und innerhalb welcher der Einzelne für sie thätig wird. Daher wird man die Worte, welche 1 Cor. 14, 26 gegen das Ende der Vorschriften für geordnete Verwendung der verschiedenen Geistesgaben stehen, *πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω* (Luther: „Lasst es Alles geschehen zur Besserung!“) als eine Art von allgemeinstem Princip für den christlichen Cultus, für die Liturgik und Homiletik ansehen dürfen.*) Es soll durch den Cultus, die Predigt eingeschlossen, das Gegentheil der *καθαίρεσις* des auf dem gelegten Grunde aufzubauenden christlichen Lebens im Innern der Gemeine in der Gemeinschaft vor Gott bewirkt, das Erstorbene wieder belebt, das Zerstörte wieder auferbaut und neues, positives Leben, Kraft, Lust und Liebe an die Stelle gesetzt werden.

Man wird demnach in dem Begriffe der Erbauung auch wieder einen dreifachen Zweck unterscheiden können:

1) Den der Grundlegung. Indessen da der Grund schon im Allgemeinen als vorhanden vorausgesetzt werden kann, wird diese erste Erbauung zwar nach Bedürfniss im Cultus auch vorkommen können und müssen, jedoch nicht das Eigenthümlichste darin sein.

2) Den der Fortführung und Befestigung des Baues, wie sie schon durch die belebende Rückwirkung der gemeinsamen und ge-

---

*) Mit Recht hat schon die erste hess. Kirchenordnung, nämlich die Casselsche vom Jahre 1539, das Wort „und lasst es alles ordentlich zugehen“ als Motto auf ihren Titel gesetzt v. 40: *πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω* oder auch 1 Thess. 5, 11.

ordneten Aeusserung, aber auch durch Aufnehmen von Elementen der Fortbildung und der Abstossung des Fremden möglich ist.

3) Den einer bestimmten sonst nicht erreichbaren Vollendung und Ergänzung des Baues da, wo eine Aeusserung zur Handlung wesentlich gehört.

§ 10.

Allgemeine Erfordernisse des christlichen Cultus.

Der Zweck des christlichen Cultus, die weitere Auferbauung christlichen Lebens durch geordnete, gemeinschaftliche Aeusserung der Regungen desselben, wird überhaupt nicht oder wenigstens nicht genügend und nicht sicher erreicht werden, wenn nicht zugleich einige Forderungen befriedigt werden, welche auf Grund der heiligen Schrift besonders vom Standpunkte der evangelischen Kirche als berechtigte Schutzmittel gegen mögliche Extreme anzuerkennen sind. Nach denselben wird bei der einzelnen Cultusform als nach negativen Kriterien im Allgemeinen zu entscheiden sein, ob sie einen evangelischen Charakter behalten hat oder nicht.

Dahin gehört 1) die Forderung der Wahrheit in jeder evangelischen Cultushandlung. Hiermit wird nicht bloss verlangt, dass jede Cultusform Aeusserung eines auch wirklich vorhandenen geistigen Inhaltes, also nicht leerer Schein und Mechanismus sein soll (subjective Wahrheit), sondern auch, dass nichts Unwahres zur Darstellung gelangen soll, d. h. dass jede Handlung auf das Wort Gottes, auf Gesetz und Evangelium*) gegründet sein soll (objective Wahrheit). [Vergl. 1 Petr. 4, 11: „So jemand redet, dass er es rede als Gottes Wort etc." Act. 2, 42: „Sie blieben aber beständig in der Apostel Lehre etc." Röm. 12, 6: *εἴτε προφητείαν, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως.*] Wiederum aber schliesst dies nicht die Forderung ein, dass jede cultische Aeusserung eine positive Vorschrift in der Bibel für sich müsse aufzuzeigen haben, und dass keine andere zu dulden sei. Die reformirte Kirche ging in dieser Richtung weiter als die lutherische, indem sie Alles aus dem Cultus entfernte, wofür sich nicht ein ausdrückliches Gebot in der heiligen Schrift aufweisen liess, und somit den Cultus bis zum Uebermass vereinfachte. Hiergegen muss auf evangelischem Standpunkte festgehalten werden, dass das Evangelium kein neues Gesetz, am wenigsten ein neues Ritualgesetz ist (Col. 2, 16—20:

---

*) Nitzsch, Prakt. Theol. II, 2 p. 304: „Wenn das göttliche Thun und Wirken sich (im Cultus) überall durch das Wort der Offenbarung in Christo prophetisch-apostolisch vermittelt, so kommt es auf Uebereinstimmung des Redens und Handelns der Gemeine mit dem göttlichen Worte zuerst an."

„So lasset nun Niemand euch Gewissen machen über Speise oder über Trank, oder über bestimmte Feiertage oder Neumonden oder Sabbather etc.“), was es doch sein würde, wenn es solche detaillirte positive Vorschriften über das Aeussere gegeben hätte. Die christliche Freiheit und der allein rechtfertigende Glaube gestatten hier mancherlei äussere Erscheinungsformen und selbst die Hervorbringung neuer Formen für denselben Geist, — eine Freiheit, von welcher die lutherische Kirche mit ihrem Liederschatz reichlich Gebrauch gemacht hat. Nur schriftwidrig und unevangelisch darf die Cultusäusserung nicht sein. Als solche verwirft die evangelische Kirche alle magisch und theurgisch gemeinten Handlungen, wie sie in der katholischen Kirche z. B. bei manchen Einweihungen von Geräthen vorkommen, ferner Marien- und Heiligenverehrung, Wiederholung des Messopfers, Wandlung, Sakramente, welche Christus nicht eingesetzt hat. Die Forderung des Biblischen geht also nicht auf die Form sondern auf den Inhalt.*) Schon die ganze Ueberladung und Veräusserlichung des Cultus verwirft das evangelische Princip als Abweg von der Wahrheit, weil dadurch gar zu leicht die Erkenntniss verdunkelt wird, dass nicht dergleichen rechtfertigt sondern allein der Glaube. Darin liegt zugleich auch schon

2) die Forderung der Geistigkeit des Cultus, wofür sich Joh. 6, 63: *τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν* anführen lässt. [Vergl. auch oben Col. 2, 16 ff.] Die Magie, d. h. die Anwendung sinnlicher Mittel zur Herbeiführung geistiger und übersinnlicher Erfolge gehört der Stufe des Heidenthums und der Naturreligion an. Das Christenthum dagegen ist eine ethische Religion, und das evangelische Christenthum hat noch den besonderen Beruf, mit seinem sola fide auf Verbannung aller Nachwirkungen von Creaturvergötterung, Magie und Materialismus zu dringen. Aber jenes Versinken in Materialismus, welchem die Kirche des Mittelalters unterlag und wodurch sie die reformatorische Reaction hervorrief und nöthig machte, ist eine wiederkehrende und bleibende Gefahr. Sie ist doppelt gross, wenn sich das Vertrauen auf bloss Sinnliches nicht für Erstorbenheit und Materialismus sondern für Demuth, Treue und Pietät, nicht für Glaubensschwäche sondern für höhere Gläubigkeit hält. Und so muss die evangelische Kirche hier wohl auf der Hut sein, dass sie gegen alle Versuchung ihre besondere Mission behauptet [nach 2 Tim. 1, 12: *παραθήκην φυλάσσειν*, „ihre Beilage zu bewahren“]. Die lutherische Kirche

*) Damit wird auch die Forderung der **Bekenntnissmässigkeit** in Uebereinstimmung zu halten sein.

zwiefach, weil sie von jeher bei der Reinigung des Cultus von materiellen Vehikeln zu grösserer Nachgiebigkeit geneigt gewesen ist.

3) Eine dritte Bedingung, welche dem evangelischen Cultus zu stellen ist, lässt sich schwer mit einem Worte bezeichnen. Es ist die Forderung, dass Alles was im evangelischen Cultus vorkommt, in steter Verbindung mit dem übrigen christlichen Leben der Theilnehmer erhalten und darauf bezogen werden und dass die Schätzung desselben davon abhängig sein soll, ob er für das Leben als ein förderliches Mittel dient. Man könnte diese Eigenschaft bezeichnen als Nützlichkeit, das Praktisch-sein, das „Mittel bleiben" und „Nicht selbst Zweck werden", die Nichtisolirung des evangelischen Cultus. Die heilige Schrift stellt diese Forderung in Matth. 5, 23—24: „Darum, wenn du deine Gabe auf dem Altar opferst, und wirst allda eingedenken, dass dein Bruder etwas wider dich habe etc." cf. 15, 1—20; 23, 23—26; 21, 28—30.*) Es ist damit nicht gemeint, dass es nicht im Cultus schon zu einem Ergreifen der Gegenwart, zu einem Erfahren und Erleben kommen soll, auf welches, wenn auch noch so sehr *ἐκ μέτρου*, Ausdrücke der heiligen Schrift wie: „Friede und Freude im heiligen Geiste" oder: „Erfüllt werden vom göttlichen Geiste" passen. Denn solche Momente sind nicht erst Mittel sondern selbst schon erreichtes Ziel, sind Lebenszustände und göttliche Geschenke, die nicht erst um ihrer Früchte willen sondern schon durch sich selbst werthvoll werden. Aber das wird gefordert, dass es eben an diesen Früchten und zunächst an der Aufmerksamkeit auf sie als auf die Wirkung nicht fehle, die auch jede höhere Erregung im übrigen Leben haben soll in Anstrengung und Liebe. — Dem entgegen steht jene falsche, unchristliche Zuversicht, welche heiligen Gebräuchen für sich schon eine sühnende Kraft beilegt, mag dabei der Zustand des Innern und des Lebens sein, welcher er wolle. Die evangelische Kirche kann auch selbst dem Sacramente sine bono motu utentis (Apol. 202) bei Ungläubigen seine Wirkung als Gnadenmittel nicht beilegen und sich nicht mit blosser attritio begnügen, wie sie auch die priesterliche Vermittlung nicht für unentbehrlich hält. Und diese ihre Erkenntniss muss auch immer bei der Verwaltung heiliger Gebräuche (z. B. bei der Absolution) eine verwahrende Aeusserung erhalten.

Darum hat die evangelische Gemeinschaft die Predigt zum Hauptbestandtheil ihres Cultus gemacht, weil ihr dieser Zusammenhang alles dessen, was im Cultus angeregt wird, mit dem ganzen übrigen Leben

---

*) Vergl. Schleiermacher, Predigten Bd. IV, p. 717 ff.: „Christi Vorschrift, wenn einer etwas wider uns hat."

wesentlich ist. Denn gerade die Predigt vermag diesen Zusammenhang am ehesten zu erhalten und sie bringt ihn auch für alle übrigen Cultusäusserungen zum Bewusstsein. Darum wird das Wegfallen der Predigt und der Rede stets für eine Annäherung an das katholische opus operatum oder doch als Gefahr solcher Annäherung gelten dürfen. Eben hierin zeigt sich die Wiederbelebung des innersten Geistes des Urchristenthums in der Reformation, dass sie die todte Administration heiliger Gebräuche, die in keiner Beziehung zu dem Leben stehen, dass sie die Schätzung derselben nach ihrer blossen Quantität auf dem Grunde der Schrift als etwas Unchristliches, Heidnisches und Pharisäisches entschieden verworfen hat. Eine fromme Erregung und daraus entsprungene heilige Handlung, wenn sie das Leben neben sich nicht afficirt, ist werthlos; ja das nun wissentlich im Leben gehegte Ungöttliche ist noch eine höhere Stufe der Verschlimmerung als wenn es gar nicht zu der frommen Erregung gekommen wäre. Erst durch diese Verbindung mit dem Leben, durch diese seine eingestandene Unselbständigkeit erhält der evangelische Cultus eine heilsame, fruchtbringende Lebendigkeit, welche nicht bloss eine ästhetische ist und nicht allein der Phantasie sondern dem Innersten des Gemüthes angehört, wo fromme und sittliche Regungen, Glaube und Liebe einerlei Quelle haben und nicht zu trennen sind. Darum sagt Luther in seiner ersten Schrift „Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeine“*) 1523: „Und wo dies nicht geschieht (wo nämlich nicht Predigt nach der Lection folgt), so ist die Gemeine der Lection nichts gebessert, wie bisher in Klöstern und Stiften geschehen, da sie nur die Wände haben angeblährt.“

Damit hängt nun auch schon ein viertes Erforderniss zusammen, das der Freiheit oder der Beweglichkeit des evangelischen Cultus; das heisst nicht der Willkür und Unordnung sondern der geordneten, geregelten Freiheit, welche das Feste und Bleibende mit dem Veränderlichen und Flüssigen verbindet. Die evangelische Kirche verwirft die Festhaltung solcher Gebräuche, welche nicht mehr zur Aeusserung und Belebung des Geistes dienen und daher zum todten Mechanismus geworden sind. Fast alle Formen, welche das XVI. Jahrhundert abstreifte, waren ursprünglich sinnvoll, aber aus vielen war längst der Geist, der sie schuf, gewichen und nur die leere Schale geblieben. Dieselbe Kirche verwirft aber auch einen mühseligen, künstlichen Cultus, welcher die Gewissen belastet und verstrickt, schon in Folge ihrer ächt evangelischen Scheu vor Veräusserlichung überhaupt und

*) Bei Richter: „Die evangel. Kirchenordnungen“ I, 1. 2.

vor einer den Geist dämpfenden Last mechanischer Gesetzeswerke.*) Die biblische Begründung hierfür ist in Stellen zu suchen wie: Col. 2, 16—17: „So lasset nun Niemand euch Gewissen machen über Speise oder über Trank" etc.; Gal. 4, 9: „Wie wendet ihr euch denn um wieder zu den schwachen und dürftigen Satzungen welchen ihr von neuem an dienen wollt?" 5, 1: „So besteht nun in der Freiheit, damit uns Christus befreiet hat, lasst euch nicht wiederum in das knechtische Joch fangen." Matth. 12, 8: „Des Menschen Sohn ist ein Herr auch über den Sabbath." 9, 17: „Man fasset auch nicht Most in alte Schläuche" etc. Vergl. auch: Jer. 31, 31—34; 32, 38—40; Joh. 4, 23—24; Röm. 3, 28; Gal. 2, 16. 21; 3, 10—13. Die August. Conf. art. 28 de potestate ecclesiastica p. 68 erklärt es für eine falsa persuasio, quod oporteat in ecclesia cultum esse similem levitico, et quod Christus commiserit apostolis et episcopis excogitare novas ceremonias, quae sint ad salutem necessariae"; solche Irrthümer seien in die Kirche eingedrungen zu einer Zeit, wo die justitia fidei non satis clare doceretur. Scriptura, heisst es (p. 67) weiter, abrogavit sabbatum, quae docet omnes ceremonias Mosaïcas post revelatum evangelium omitti posse.**) Und immer wieder darf und soll der evangelische Protestantismus seine Formen ändern, wenn sie veraltet sind und hinder-

*) So heisst es Conf. Helvet. I, 24 (bei Niemeyer p. 113. 121): Ceteras vero ceremoniarum ambages inutiles et innumerabiles, vasa, vela, vestes, faces, aras, aurum, argentum quatenus pervertendae religioni serviunt, idola praesertim et imagines, quae ad cultum et scandalum prostant et id genus omnia prophana, a sacro nostro coetu procul arcemus. Vgl. auch Cat. Heidelb. 98 (bei Niemeyer p. 454) und Conf. Helvet. II, No. IV de idolis vel imaginibus p. 471. Die Seitenzahl bezieht sich bei den symbolischen Büchern der reformirten Kirche immer auf Niemeyer Collectio Confess., Leipzig 1840.

**) Vergl. Aug. Conf. art. 7, 15, 26. Apolog. C. A. art. 7 et 8 de ecclesia p. 159. Formula Concord. I art. 10, p. 553. Catechismus maj. I ad III Praecept. p. 401. Vortrefflich Luther bei Beste: „Dr. M. Luther's Glaubenslehre", Halle 1845, p. 248: „Vor allen Dingen will ich gar freundlich gebeten haben, auch um Gottes willen alle Diejenigen, so diese unsere Ordnung im Gottesdienst sehen oder nachfolgen wollen, dass sie ja kein nöthig Gesetz daraus machen, noch Jemands Gewissen damit verstricken oder fahen, sondern, der christlichen Freiheit nach, ihres Gefallens, brauchen wenn und wie lange es die Sachen schicken und fordern." Walch. X p. 266 und p. 244. 4: „Wir haben allhier das Aufheben des Sakramentes abgeschafft, um keiner anderen Ursach willen, denn unsere Freiheit anzuzeigen, dass wir Herren, nicht Knechte der Ceremonien sind und wollen übereinstimmen mit den Kirchen in Sachsen; sind doch bereit, dasselbe Aufheben wiederum anzurichten, wenn es anderen Kirchen nützlich wäre, sonderlich dadurch die Freiheit der Gewissen zu vertheidigen und zu erhalten, welche Freiheit der Satan zu allen Zeiten, an allen Orten, durch Ceremonien angefochten, nachgestellt und oft in schwerere Knechtschaft gebracht hat, denn das Gesetz an ihm selbst ist." Walch XIX, p. 1253.

lich werden, die veraltete Sprache, wo sie unverständlich geworden, gegen die inzwischen fortentwickelte vertauschen und neue Ausdrucksweisen, sofern sie besser sind, sich aneignen. Aber er verlangt doch nach der Schrift Ordnung*) und soweit Bewahrung des Alten und Ueberlieferten, als es nicht Anderen zum Aergerniss gereicht. Daher lehrt die Aug. Conf. Art. XV, p. 42, dass illi ritus servandi sint, qui sine peccato servari possunt et prosunt ad tranquillitatem et bonum ordinem in ecclesia. Darin liegt also, dass die Gebräuche im Allgemeinen nur Mittel und nach Bedürfniss wandelbar sind, aber auch, dass nicht ohne Noth und nach den wechselnden Launen des Zeitgeistes die Ordnung unterbrochen, das Bestehende zerstört und die geschichtliche Continuität aufgehoben werden darf. Zu dieser wohlthätigen Ordnung gehört auch, dass die einfachen und sich gleichbleibenden liturgischen Cultusformen, deren es zum Ausdruck des Allgemeinen und Gemeinsamen im Gottesdienst bedarf, in dieser ihrer berechtigten Festigkeit erkannt und erhalten werden. Zwar kann auch hierin nach pädagogischen Rücksichten ein Wechsel eintreten. Es kann unter verschiedenen Umständen Verschiedenes und Entgegengesetztes für evangelisch zulässig gelten, so z. B. Bilder in den Kirchen zu gebrauchen oder nicht. Es wird, abgesehen von dogmatischen Gründen, die aus der Anordnung des Dekalog entnommen werden, rathsam sein, sie zu entfernen, sobald und wo es gewiss ist, dass sie zu Abgötterei verleiten oder auch nur zur Zerstreuung und Störung Anlass geben. Dagegen wird man sie dulden können, sobald und wo es feststeht, dass sie ohne jenen Nachtheil belebend und erregend auf die versammelte Gemeine wirken.**)

So hat denn die evangelische Kirche die Aufgabe, sich zwischen Erstarrung und Mechanismus und charakterlosem unstetem Wechsel in der rechten Mitte zu erhalten, welche Festes und Bewegliches auf das Wirksamste für den Zweck der Erbauung zu verbinden weiss. Jedes von beiden übt eine eigenthümliche Gewalt auf die Einzelnen aus: das Feste durch die Macht des Gewohnten, von Kind auf theuer Gewordenen und durch die höhere Autorität der Gemeinsamkeit, welche darin sich ausspricht; das Veränderliche durch den Reiz des Neuen und die engere Anschliessung an das Leben. Je mehr aber das Leben selbst zu unruhigem Wechsel hindrängt, desto zögernder und vorsichtiger wird das Kirchenregiment, welchem die Modificationen des

*) Vergl. 1 Cor. 14, 33—40: *οὐ γάρ ἐστιν ἀκαταστασίας ὁ θεὸς, ἀλλ' εἰρήνης* etc., besonders v. 40: *πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω,* und Col. 2, 5: *χαίρων καὶ βλέπων ὑμῶν τὴν τάξιν* etc.

**) Vergl. unten § 17.

Cultus vorbehalten bleiben, bei denselben zu verfahren und desto treuer die noch nicht erstarrten Formen gegen die Neuerungssucht zu vertreten haben.

Eine fünfte durchaus evangelische Bedingung für den rechten Cultus ist die der Gemeinsamkeit und Gegenseitigkeit. Vergl. 1 Cor. 14, 13—20, bes. v. 17: *σὺ μὲν γὰρ καλῶς εὐχαριστεῖς, ἀλλ᾽ ὁ ἕτερος οὐκ οἰκοδομεῖται.* 1 Cor. 12, 4—11, v. 7: *ἑκάστῳ δὲ δίδοται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον.* Eph. 4, 5: *εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα.* Damit ist nicht die Uniformität der Gebräuche und sogar der Kirchensprache gemeint, auf welche die katholische Kirche so strenge hält, sondern das Verbundensein des Geistlichen mit der Gemeine und der Gemeineglieder mit einander im Cultus. Diese Gemeinsamkeit wird aber im katholischen Cultus in zwiefacher Weise aufgehoben: wenn der Geistliche ohne die Betheiligung der Gemeine thätig ist, und wenn die Gemeineglieder im Gottesdienst sich von einander isoliren. Der letztere Fall ist noch der weniger bedenkliche. Die katholischen Kirchengebäude mit ihren zahlreichen Altären und Bildern werden, da sie jeden Tag offen stehen, vielfach zum einsamen Gebete von Einzelnen aufgesucht, welche mit ihrem Gebetbuche oder dem Rosenkranz kommen und gehen nach Bedürfniss, ohne sich um einander oder auch um die oft gleichzeitig administrirenden Priester zu bekümmern. Man kann dies zulässig und mit Rücksicht auf mancherlei häusliche Umstände selbst wohlthätig und schön finden. Ist es doch die unmittelbarste Befriedigung jenes ersten Zuges, der zum Cultus führt: des Verlangens nach ruhiger Einkehr bei sich selbst und nach Sammlung. Allein eine unvollkommene Form bleibt es doch, da in diesem Falle nicht der Cultus durch die Kraft der gemeinsamen religiösen Erregung sondern besonders nur die würdige äussere Umgebung einen Einfluss übt, welche doch für das Gebet des Einzelnen nicht wesentlich erforderlich ist. Unevangelischer ist das Zweite, das Fungiren des Geistlichen ohne thätige Betheiligung einer Gemeine. Dies findet eigentlich insofern bei allen Cultushandlungen der katholischen Cleriker statt, als die Gemeine sich dabei nur empfangend verhält, und der ordinirte Geistliche allein thätig ist. Besonders kommt das bei der stillen Messe, bei der Privatmesse, in der Kelchentziehung, in der geringen Betheiligung der Gemeine am Gesang, in dem Gebrauche einer der Gemeine unverständlichen Sprache, in der Anwendung einer Mannigfaltigkeit heiliger Gebräuche, deren Sinn die Gemeine nicht durchschaut, zu Tage. Hiergegen fordert die evangelische Kirche — und sie kann sich dafür auf Stellen berufen wie die oben genannten 1 Cor. 12, 4—11; 14, 13—19 etc. — einen gewissen Grad von Gemeinsamkeit in allen Cultushand-

lungen, namentlich möglichstes Heranziehen der Gemeine zu thätiger Theilnahme z. B. im allgemeinen Kirchengesang, in Wechselgesängen u. s. f., wenn auch die Art des Zusammenwirkens eine verschiedene sein kann. Auch wo die Gemeine überwiegend thätig ist, z. B. bei dem allgemeinen Kirchengesange, ist die Theilnahme des Geistlichen nicht ausgeschlossen, entweder indem er unter der Gemeine seinen Platz nimmt und mitsingt, oder indem er durch die Art, wie die Predigt sich an den gewählten Gesang anschliesst, wenigstens in eine geistige Theilnahme an dem Akte des Gesanges hineingezogen wird. Andererseits auch, wo der Geistliche überwiegend thätig ist, wie z. B. bei Predigt und Rede, soll doch die Gemeine nicht bloss empfangen. Denn da die Predigt die wirklichen Zustände des christlichen Lebens der Gemeineglieder nur nach einzelnen hervorstechenden Seiten darstellen und würdigen, nicht aber erschöpfend jedem Einzelnen die Wirklichkeit seines eigenen christlichen Lebens vorführen kann, so muss eben der Akt der speciellsten Anwendung der Glaubenswahrheiten auf das eigene Leben von der Thätigkeit des einzelnen Zuhörers selbst ausgehen. Ja es wird gerade eine besondere Aufgabe und Kunst des Geistlichen sein, den Zuhörer, dessen speciellste Zustände er nicht kennen oder doch nicht darstellen kann, dennoch in diese zur Ergänzung der Anwendung wesentlich erforderliche Thätigkeit zu versetzen. Noch mehr Gemeinsamkeit findet freilich bei allen liturgischen Functionen des Geistlichen statt, besonders bei dem gemeinschaftlichen Gebet, insofern er hier nicht zur Belehrung sondern nur der Ordnung wegen als Einzelner ausspricht, was in demselben Masse wie ihn selbst alle Gemeineglieder beschäftigen soll.*) Endlich auch solche Formen, welche ursprünglich nur die häusliche Andacht der Einzelnen zu wecken bestimmt waren, sind in der evangelischen Kirche Darstellungsmittel innigerer Gemeinschaft für die ganze Gemeine beim Gottesdienste, selbst für die nicht gegenwärtigen Mitglieder, geworden. Die Betglocke z. B., das Vater-Unser-Geläut, soll auch sie zur Theilnahme einladen und will ein Band der Andacht für die ganze Gemeine sein.**)

Was nun sonst noch auf dem Boden der evangelischen Gemeinschaft im Allgemeinen erheischt werden muss, wird sich endlich

*) Mancher, der von dem Sinn und Zweck des Cultus nichts mehr weiss, meint, es werde ganz Entbehrliches und Unnützes getrieben, wenn die oft gehörte Gebetsformel wiederholt wird, insofern dadurch nichts Neues gelernt werde. Die Kraft und der Reiz des gemeinschaftlichen Gebets liegt eben nicht auf dem Gebiete der Erkenntniss.

**) Vergl. Kliefoth, Liturgische Abhandlungen VII, 120 ff. über die Entstehung dieser Sitte.

sechstens am besten unter dem Namen der Feierlichkeit*) zusammenfassen lassen, wenn man Ernst, Ordnung, Simplicität, Würde, Keuschheit des Styls u. a. m. mit darunter begreift.**) Schriftstellen hierfür sind 1 Cor. 14, 33. 40; Col. 2, 5; [vgl. p. 67]. Der Cultus wird nothwendig eine Vereinigung des Geistigen und Sinnlichen enthalten müssen, weil jede gemeinschaftliche mittheilende Aeusserung eines sinnlichen Mediums bedarf. Hier ist nun einerseits zu fordern, dass dies letztere nicht durch Nachlässigkeit, Unordnung und Verunstaltung störend werde.***) Andererseits darf das Sinnliche nicht dergestalt hervortreten, dass es aufhört, blosses Mittel zu sein, und für sich selbst eine eigene Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt, somit also vom Zweck ablenkt und zerstreut. Gegen dieses Extrem gilt die Forderung des Ernstes, der Simplicität und Keuschheit der Form. Auch die Kunst soll im Cultus nur mitwirken, nur dienen, nicht aber sich soweit vordrängen und bemerklich machen, wie es z. B. wohl durch kunstreiche, musikalische Virtuosität oder in grellen, plastischen Verzierungen geschieht, dass den Gemeinegliedern ein Interesse, auch wohl Bewunderung abgenöthigt wird, welche nur der Kunst gilt, sie also in dem, wofür sie vereinigt sind, unterbricht und in Folge dessen zerstreut.****) Wann aber die Kunst aufhört, bloss hülfreich, Störungen entfernend, zur Andacht mitzuwirken, wird meistens schwer zu entscheiden sein, da der Eindruck von dieser Seite auf die verschiedenen Gemeineglieder ein sehr verschiedener sein wird. Die reformirte Kirche hat auch hier in der Regel eine grössere Beschränkung der Kunstmittel und eine strengere Simplicität nöthig gefunden; die lutherische Kirche

---

*) Von Nitzsch: „System der christlichen Lehre", 5. Aufl. Bonn 1844 definirt als „das Zusammenwirken aller dieser Principien (der Freiheit, Wahrheit, Gemeinsamkeit und Ordnung), sofern es auf Darstellung des Glaubens gerichtet ist, auf eine Darstellung, welche also der natürlichen Gemeinheit ebenso als der weltlichen Kunst sich entziehen muss". Vergl. übrigens zu dem ganzen Paragraphen Nitzsch: Praktische Theol. II, 2, § 255—266, p. 300—311; Schleiermacher: Praktische Theol. p. 86—96.

**) Diese Forderung kann unter Umständen selbst durch die Predigt verletzt werden, wenn diese sich ausschliesslich um zu geringfügige und specielle Gegenstände dreht, ohne dass es ihr gelingt, dadurch zur wahren Erbauung beizutragen.

***) Manche Parteien der reformirten, besonders der englischen Kirche haben eine positive äussere Herabstimmung zu der Form der ordinärsten Alltäglichkeit im Cultus allein für die rechte Simplicität und Geistigkeit gehalten, aber oft nur geistige Herabstimmung, also geistigen Schaden dadurch bewirkt.

****) Hierher gehört auch der 1 Tim. 2, 8—12 gemisbilligte Fall, dass die Weiber durch Uebermass äusseren Schmuckes die Aufmerksamkeit auf sich ziehen.

dagegen das geschichtlich Ueberlieferte mehr zu schonen und nur von den leeren oder verführerischen Bestandtheilen zu reinigen gesucht.

§ 11.

Ungleichheit der Form im Cultus bedingt durch Ungleichheit des Inhaltes.

Schweizer, Homiletik § 50, p. 87—88. — Kliefoth, Liturgische Abhandlungen VII, p. 5. a) Die Cultusprincipien der lutherischen Kirche, besonders p. 93 ff.

Soll unter den Cultusäusserungen, deren allgemeine Erfordernisse im Vorhergehenden beschrieben sind, weiter unterschieden werden, so genügt es nicht, dabei bloss die äussere Erscheinung ins Auge zu fassen und danach etwa Gesang, Gebet, Predigt und Handlung zu unterscheiden, auch ist's nicht genug, nach den dabei thätigen Personen etwa Aeusserungen der Gemeine, des Geistlichen und beiden gemeinsame zu sondern; vielmehr muss es versucht werden, die Verschiedenheit der Formen abzuleiten aus der Verschiedenheit des Inhaltes, der zur Aeusserung im Cultus kommen soll, da jene von dieser abhängig sein wird. Bei der Mannigfaltigkeit dieses Inhaltes wird es freilich nicht leicht sein, danach zu classificiren und insonderheit die stets ineinander übergehenden Classen auseinander zu halten.

Die Gemeine ist, wie die Kirche selbst, theils eine gewordene, theils eine noch werdende. Einiges, was sie hat und ist, will sie behalten, wie sie es hat, will darin nicht anders werden, sondern es sich immer fester aneignen. Was von dieser Art ist, wird auch ein allgemeines kirchliches Element sein, was sich als Gleiches in allen Gemeinen finden wird. Es ist natürlich, dass dieses Allgemeine und Gleiche, welches nicht anders werden will und soll, auch gleiche und unveränderte Aeusserungsformen ertragen, wo nicht fordern wird.*)

In andern Dingen aber, welche die Gemeine als solche bewegen, hat sie es „noch nicht ergriffen", fühlt sie sich noch als eine strebende, werdende und darum als eine bewegte und wechselvolle. Sie unter-

*) Schleiermacher: „Glückwunschschreiben" 1814, p. 28: „Unserem Gottesdienste scheinen zwei Elemente wesentlich zu sein, das eine, wodurch er immer derselbe ist (und worin die Einheit der Kirche sich abspiegelt), und das andere, wodurch er jedesmal ein besonderer wird." p. 29: „Diese beiden Elemente müssen nicht nur in jeder vollständigen gottesdienstlichen Handlung verbunden sein, sondern auch jedes etwas vom anderen an sich haben und so ineinander übergehen." Die Predigt hat den Text; der Gesang, auch der wechselnde, wird aus einer stehenden Sammlung genommen.

scheidet hier ächt evangelisch das, was sie ist, von dem, was sie sein sollte, und erkennt sich darum auch als eine in ihrer Besonderheit bestimmte, nicht allen übrigen Gemeinen zu jeder Zeit, also auch nicht der ganzen Kirche gleiche. Darin wird sich denn das Eigenthümliche der einzelnen Gemeine überhaupt und ihrer wechselnden zeitlichen Momente zeigen. Soll auch dieses Ungleiche eine Aeusserungsform erhalten, so wird diese nicht auch stets durchaus dieselbe sein können, sondern immer wieder eine andere, dem wechselnden Inhalte angepasste und aus ihm neugeschaffene sein müssen. Ehe wir aber näher entscheiden, was jenem immer gleichen und diesem wechselnden Inhalte angehört, müssen wir noch eines anderen Hauptunterschiedes vorläufig gedenken [später mehr davon], welcher noch mit der ursprünglichen Entstehung des Gemeinecultus aus eigentlicher Religionsübung und sonstigem gemeinsamem Verkehr zusammenhängt, nämlich des Unterschiedes des eigentlichen Gemeinegottesdienstes, welcher alle Mitglieder der Gemeine gleich sehr angeht, von solchen kirchlichen Handlungen, bei welchen, wenn sie auch die Theilnahme der ganzen Gemeine zulassen, doch einige Mitglieder nach besonderen Lebensverhältnissen näher betheiligt sind als die übrigen.

Welches ist nun 1) das Allgemeine und Gleiche, das zunächst im gemeinsamen, Alle verbindenden Gemeinegottesdienst eine Aeusserung sucht?

Jede Gemeinschaft bethätigt sich in der Gegenseitigkeit des Empfangens und Gebens. So wird also etwas Gleiches sein in dem, was die Gemeine empfangen, wie in dem, was sie geben, resp. auf das Empfangen erwidern oder schon vorher suchend entgegenbringen will, sowohl in der Bethätigung ihrer Gemeinschaft mit Gott als auch in der Bethätigung der Gemeinschaft ihrer Mitglieder unter einander. Für Beides braucht sie Aeusserungsformen, wenn diese auch bisweilen für Beides dieselben sein können. Entgegen bringt sie Gott ihre Bedürftigkeit, ihre Bitte um Hülfe, sodann, wenn ihr geholfen ist, ihren Dank dafür, ihre Gelübde, ihr Festwerdenwollen im Glauben und in der Liebe. Das ist die geringe Gabe, welche sie allein zu geben hat. Empfangen will sie Hülfe von Gott, Kraft und Trost, beides durch das Wort Gottes, Gesetz und Evangelium, und durch das zu gleicher Belebung und Geistesmittheilung bestimmte Sacrament. Was die Gemeinschaft ihrer Glieder unter einander betrifft, so ist darin das Geben und Empfangen der gegenseitigen Theilnahme, welche bei höherer Energie schon von selbst zur Fürbitte wird, das Gleiche. Dies Alles hat sie, eben zu ihrem Festwerden darin, auszusprechen und immer wieder auszusprechen das Bedürfniss. Weil es sich aber dabei um den gleichen Inhalt handelt, wird dies auch in gleichen,

festen Formen geschehen können. Für das gleiche Bedürfniss, das Wort Gottes, Gesetz und Evangelium zu vernehmen, zu empfangen, wird sich hier dieselbe Form anbieten, in welcher die Kirche dasselbe auch sonst im Grossen (z. B. bei der Mission) und der einzelne Christ sich selbst verkündigt, nämlich das Lesen der heiligen Schrift, sowohl der historischen Theile derselben, welche der Gemeine die Thaten Gottes, die Gegenstände ihres Dankes, verkündigen und damit die Gaben Gottes selbst erneuern, als auch derjenigen Theile, welche, wie etwa die apostolischen Briefe, selbst schon Wirkungen des ausgegossenen Geistes, diesen auch wiederum weitertragen und mittheilen können. Doch auch andere Formen können der Verkündigung des zu empfangenden Wortes Gottes als gleiche dienen, wie die Verkündigung der Absolution u. a. Für das Empfangen im Sacrament bietet sich die gegebene feste Form der Einsetzung an, oder doch eine, welche den Anspruch macht, nach der Einsetzung möglichst berichtigt und gereinigt zu sein. Aber auch für das, was die Gemeine ihrerseits sucht oder auf das Empfangen erwidert, findet sie feste Formen im Sündenbekenntniss und Glaubensbekenntniss, im Bittgebet, Dankgebet und in der Fürbitte für die Brüder.

Alles dieses Gleiche, welches immer wieder theils zu unmittelbarer Befriedigung, theils zu immer wachsender Befestigung ausgesprochen sein will, könnte ja auch in wechselnden Formen ausgesprochen werden. Allein auch abgesehen davon, dass für Einiges vollkommen unübertreffliche Formen gegeben sind (wie das Gebet des Herrn, die Einsetzungsworte des heiligen Abendmahls etc.), werden doch für den gleichen Inhalt die gleichen und immer wiederkehrenden Ausdrucksformen bezeichnender und wirksamer sein. Sie werden bezeichnender ausdrücken, dass hier eben Gleiches immer wieder eingeprägt werden soll, weil es dessen fort und fort bedarf. Und sie werden mit besonderem Nachdrucke, mit der Macht des von Kind auf Gewohnten und unter Mitwirkung aller dadurch erweckten Erinnerungen und Erfahrungen wirken, besonders wenn sich ergänzend nun noch eine wechselnde Einwirkung damit verbindet.*)

Dann allerdings will sich im Gemeinegottesdienst neben dem gleichen Inhalt des christlichen Bewusstseins nun auch 2) ein wechselnder und nicht allen Zeiten und Individuen gleicher Inhalt äussern. Hiergegen könnte man einwenden, dass doch schon in jenem Allgemeinen und Gleichen alles Höchste, worauf es beim Cultus ankommen kann, enthalten sei. Allein jedes Zeitalter, in und an welchem

*) Auch für das Liturgische gilt: Gutta cavat lapidem non vi sed saepe cadendo.

christliches Leben sich bethätigen soll, und so auch das gegenwärtige, hat seine besondere Signatur, sein besonderes Verhältniss zu den sich gleichbleibenden Zielen, Aufgaben und Correctiven des christlichen Lebens. Und zwar bringt jedes diesen Zielen seine besonderen, theils hinderlichen und feindseligen, theils förderlichen und mitwirkenden Momente entgegen. Dies aber kann und darf schon von dem einzelnen Individuum nicht ignorirt werden, welchem sein eigenes christliches Leben nicht gleichgültig ist, dem es nicht eine vom Leben losgerissene, müssige Beschaulichkeit und Träumerei bleiben soll, viel weniger von der christlichen Gemeine und Kirche. Der letzteren aber steht die Welt einerseits, soweit sie auch unter Christen noch unüberwunden ist, als Feind entgegen, andererseits aber auch als Freund, insofern sie längst in weiter Ausdehnung vom Evangelium durchdrungen ist und ausserdem stets den Stoff darbietet, an welchem die Kirche ihre Zwecke verwirklichen, welchen sie immer mehr durchdringen und verklären soll. Dieses zwiefache Verhalten der Welt gegenüber der Kirche muss in der jedesmaligen Gegenwart in seiner Besonderheit erkannt und durchschaut werden.

Es kann sich aber Hinderliches und Günstiges theils auf theoretischem, theils auf praktischem Gebiete zeigen. a) Auf theoretischem Gebiete stellt die Welt der Kirche einmal Irrthümer entgegen, welche vom Glauben abbringen wollen, also berichtigt werden müssen. Sodann ist aber auch jeder Zeit ein besonderes Eindringen in den unerschöpflichen Schatz des Wortes Gottes „von einer Klarheit zur andern“, eine besonders eindringliche Sprache und wirksame Form beim Schöpfen aus demselben verliehen. b) Auf praktischem Gebiete zeigt sich dieses zwiefache Verhalten in besonderen Verirrungen, besonderen Modificationen des Abstandes von dem Ziele des christlichen Lebens, welche ebenfalls zu ihrer approximativen Heilung in ihrer Besonderheit in's Auge gefasst und zur Sprache gebracht werden müssen. Daneben aber ist auch jede Zeit für neue, positive Leistungen und Früchte des thätigen christlichen Lebens fähig und berufen, welche ebenfalls zum Bewusstsein gebracht werden wollen.

Dem Kampf mit theoretischen Irrthümern dienen alle Gaben der Auslegung, der Lehre, der Prophetie, welche der Kirche zu keiner Zeit ganz erstorben sind, oder die Verheissung, dass der Geist bei der Kirche geblieben, müsste zur Lüge geworden oder nur in ärmlichster Weise erfüllt sein. Diese Gaben können der Gemeine zu ihrer Erbauung zu Gute kommen, zwar auch durch die Literatur, durch das Lehramt etc., aber besonders doch unmittelbar im lebendigen Dienst am Wort inmitten der Gemeine. Für diesen letzteren muss also im Cultus eine eigene Stelle eingeräumt werden, in welcher die dazu Be-

fähigten die Gemeine tiefer in das Evangelium eindringen lehren und ihr die überlegene Erkenntniss, die zur Erbauung dienlichen Früchte der Schule zu Gute kommen lassen. Damit nimmt die Gemeine ein Element der Schule, wenigstens der Prophetie, ein fortbildendes und möglicherweise Reformen bewirkendes Element in sich auf. Schon insofern sie in Sachen der Erkenntniss eine werdende und wachsende ist, bedarf sie eines Elementes, welches von den gegebenen, liturgisch fixirten Zuständen der sichtbaren Kirche voraneilt und fortstrebt nach der wahren, idealen Kirche.*) Damit ist eine Bestimmung der Predigt im Cultus bezeichnet, jedoch noch nicht ihre eigenthümlichste; denn das Bedürfniss nach höherer Erkenntniss kann, wie schon angedeutet, auch in anderer, nicht so sehr von den besonderen Zuständen der einzelnen Gemeine im gegebenen Moment bedingter Weise durch Schriften befriedigt werden. Weit mehr noch bedarf es im gemeinsamen Cultus einer Besprechung dessen, was in Sachen des christlichen Lebens einem steten Wechsel unterworfen ist. In jedem Volke und Zeitalter, in jeder Gemeine, ja in jedem Momente des Lebens derselben ist ihr Abstand von dem ewig sich gleichen Ziele des christlichen Lebens besonders modificirt und bestimmt. Die Welt und ihre Versuchungen wechseln immerfort und dadurch bedingt auch die Schwankungen des christlichen Lebens einer Gemeine. Diese Noth und Gefahr, dieser wechselnde Stand des Kampfes gegen den gemeinsamen Feind, die Sünde, muss inmitten des christlichen Cultus, besonders des evangelischen, zur Sprache kommen. Würde die Sünde dort ignorirt und vergessen, so träte eine bedenkliche Scheidung zwischen Cultus und Leben ein, die sich doch vielmehr durch innigste Verbindung einander unterstützen sollen. Der Cultus ohne Hinblick auf das ganze übrige Leben der Christen, wie es draussen ist, wäre in Gefahr, todter Mechanismus oder bloss ästhetische Beschaulichkeit zu werden; das Leben aber, wenn es nicht durch den Cultus bestimmt und beeinflusst würde, wäre in Gefahr, ganz zu verweltlichen und frivol zu werden. Der Abstand des wirklichen Lebens von seinem Ideale kann aber nicht immer in den gleichen Formen besprochen werden, weil er selbst nicht immer der gleiche ist. Er fordert vielmehr einen steten Fleiss historischer Beobachtung des Zeitalters und specielle seelsorgerische Ueberwachung

*) Schweizer a. a. O. § 78, p. 141: „Die Geschichte weist nach, dass das Homiletische nur da gedeihen kann, wo ein Werden und Sich-stets-reformiren der sichtbaren Kirche aus der unsichtbaren anerkannt wird.“ p. 142: „Während die Liturgie als Ausdruck des einmal gewordenen Gemeinglaubens nur nach grösseren Zeiträumen sich erneuert, weil die Grundansichten viel langsamer sich neu bestimmen: muss das stete Sich-entwickeln des Glaubens zunächst mittelst der individuellen Ausprägung immerfort die Predigt bestimmen.“

der einzelnen Gemeine, wie sie nur von einem besonders dazu Befähigten und von anderer Last des Daseins Befreiten ausgehen kann. Und so ist denn nun eben dies die besondere und eigenthümliche Aufgabe der Predigt, im Cultus die Form zu sein, in welcher von dem dazu befähigten und vorbereiteten Seelsorger der Gemeine jedesmal die besonderen Zustände ihres christlichen Lebens, wie sie durch die wechselnden Einwirkungen auf dasselbe modificirt werden, in ihrer Mitte in Erinnerung und zu genauerer Erkenntniss gebracht und nach den ewig sich gleichen Zielen christlichen Lebens überhaupt gewürdigt werden. Weil aber eben diese Einwirkungen auf das Leben wechseln, so kann auch die Form der Predigt nicht weithin voraus bestimmt werden und ein und dieselbe Predigt nicht mehrmals vollkommen passen. Vielmehr, je enger sie sich ihrer besonderen Aufgabe anschliesst, desto mehr muss sie gerade nur für den Moment brauchbar sein, in welchen sie einschlagen, welchen sie berathen und mit ärztlicher Kunst zum Bessern führen will.

So erscheint also dieses Zwiefache, welches sich auch unter dem Gegensatze von Auslegung und Anwendung zusammenfassen lässt, als die eigenthümliche Aufgabe der Predigt im Gemeinegottesdienst. Nur muss Eins hier sogleich wohl beachtet werden, dass, wenn auch die besondere und charakteristische Aufgabe der Predigt die Aeusserung des wechselnden Inhaltes ist und, um mit Matth. 13, 52 zu reden, des „Neuen“ hier mehr sein soll als des „Alten“, weil dieses Letztere auch schon im Liturgischen erscheint, sie doch darauf nicht streng beschränkt und von der Bezeugung des Gleichen und Gemeinsamen, welches auch feste Aeusserungsformen verträgt, nicht ausgeschlossen ist. Vielmehr wird sich in ihr die Bezeugung des Gemeinsamen von dem angeknüpften Besondern der Auslegung und Anwendung fast nur in abstracto, aber in der einzelnen Ausführung meist gar nicht trennen lassen.*)

Alles Bisherige, Gleiches und Wechselndes, welches eine erbauende Aeusserung im Cultus sucht, geht jeden Christen als solchen ohne Unterschied an, ohne Rücksicht auf die besonderen Lebensverhältnisse des Einzelnen, gilt demnach zunächst und vornehmlich nur für den Gemeinegottesdienst. Der Cultus stellt sich aber weiter auch noch in kirchlichen Handlungen dar, welche es mit den Lebensverhältnissen des Einzelnen zu thun haben.

Je weniger der evangelische Cultus die Christen von ihrem übrigen

*) Hierdurch bestätigt sich auch, dass die Cultuselemente sich gegenseitig bestimmen und begrenzen, und dass es nicht wohlgethan ist, sie in getrennten Disciplinen zu behandeln.

Leben isoliren, je mehr er nicht nur Form der gemeinsamen Anbetung sondern Band des Gemeinelebens überhaupt sein soll, desto weniger darf in ihm ignorirt bleiben, was den Einzelnen berührt. „So ein Glied leidet, leiden alle.“ [1 Cor. 12, 26.] Die Gemeine kann sich zwar nicht um alle unerheblichen Erlebnisse ihrer Mitglieder kümmern, aber solche sind ihr doch nicht gleichgültig, die für das christliche Leben derselben von entscheidendem, sei es wohlthätigem oder nachtheiligem, Einflusse sein können. Ebenso ist es den Einzelnen, wenn sie lebendige Mitglieder der Kirche sind, nicht gleichgültig, ob durch neue Lebensverhältnisse, welche sie eingehen, ihr christliches Leben und darum auch ihr Verhältniss zur Gemeine alterirt wird. Das Bedürfniss dieser Verbindung und Vermittlung, das Bedürfniss, dieselbe in einer Cultusäusserung bezeugt und ausgesprochen und dadurch vollendet zu sehen, lässt jene casuellen Cultusakte entstehen, welche sich von Akten des Gemeinegottesdienstes nicht dadurch unterscheiden, dass sie die Theilnahme der Gemeine ausschliessen, sondern nur insofern, als bei ihnen einige Mitglieder anders und näher betheiligt sind als die übrigen. Vor Allem sind schon die Sacramente solche Handlungen, bei denen es auf ein besonderes Verhältniss des Einzelnen ankommt. Der Täufling und, wenn dieser ein bewusstloses Kind ist, seine Eltern, der Confirmand, der Christ, welcher eine Ehe eingehen will, der Ordinand, der Todtkranke, der Verwaiste, der Christ, welcher auf Veranlassung eines sonstigen entscheidenden Lebensereignisses der nächsten Vergangenheit oder Zukunft Stärkung und Hülfe im Genuss des heiligen Mahles sucht, sie alle erfüllt eine besondere Erregung ihres christlichen Lebens, welche nach einer Sprache und vollendenden Aeusserung strebt. Regen sie dabei auch die Theilnahme ihrer Mitchristen an, so kann auch diese Aeusserung eine gemeinsame werden, jedoch in ungleichem Zusammenwirken. Auch hier ist wiederum Beides: etwas Gleiches, was eine Form erhalten, und ein ungleicher Inhalt, welcher zur Sprache kommen soll. In einer christlichen Taufe und Abendmahlsfeier, in Confirmation, Trauung, Ordination und Begräbniss ist immer etwas Gleiches, welches stets in grossartiger und ergreifender Gleichstellung Aller, als Band der Gemeinschaft zugleich als feste Form rechtmässigen Geschehens, ausgesprochen werden soll und auch das Wesentliche darin ausmacht. Hierzu bedarf es eines festen Formulars für alle diese Akte, wenigstens eines Minimum jedesmal gebrauchter fester Formen. Da hier aber der Einzelne immer auch in einem besonderen Verhältniss steht und somit das Bedürfniss hat, dass er nach Massgabe desselben und nach seiner besonderen Empfänglichkeit und Eigenthümlichkeit darüber orientirt werde, so muss auch dieses Wechselnde zur Sprache kommen in einer bloss

im gegebenen Falle passenden Besprechung, ausgehend von einer eben dafür gewonnenen seelsorgerischen Sachkenntniss. Dies ist die besondere Aufgabe der kirchlichen Rede. Auch sie kann dabei, wie die Predigt, den gleichen Inhalt in festen Formen gelegentlich in ihre wechselnden mit aufnehmen. Doch wird es besser sein, wenn derselbe auch in der Form geschieden wird; denn ihr eigenthümliches Gebiet ist eben diese historisch bestimmte Vermittelung des Gleichen mit dem hier und nur hier eintretenden Falle. Und da hierbei auf die Bedürfnisse weniger Einzelner in schärferer Charakteristik eingegangen werden kann, als wenn an eine ganze Gemeine gedacht werden muss, so kann die Casualrede diesem gemeinsamen Interesse beider noch vollkommener genügen als die Predigt.

§ 12.

Vertheilung der Functionen im Cultus.

Gemeine — Liturg. — Homilet.

Es liegt in der Natur und dem Zwecke des Cultus, sonderlich des evangelischen, dass an den Aeusserungen desselben so viel als möglich die ganze Gemeine gemeinschaftlich Theil nimmt. Allein bei den verschiedenen Bestandtheilen desselben ist dies nicht immer in gleichem Masse ausführbar, wenn dabei, nach der apostolischen Vorschrift [1 Cor. 14, 26. 40], „Alles zur Erbauung" geschehen und darum *εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν* zugehen soll. Wenn es sich nun um eine Vertheilung der Functionen im Cultus handelt, so scheint es am einfachsten und sachgemässesten zu sein, dass die Aeusserung des sich gleichbleibenden und in festen, stehenden Formen zu äussernden Inhaltes ganz und unverkürzt der Gemeine, Predigt und Rede dagegen ebenso ausschliesslich dem Diener am Worte überlassen wird. Diese Scheidung empfiehlt sich deswegen, weil die Gemeine stehende Formen, die einfach sind und in Folge der öfteren Wiederholung leicht bekannt werden, am ehesten lernt, hingegen Predigt und Rede, die Aeusserungsformen des wechselnden Inhaltes, besondere Befähigung und eingehendes Studium voraussetzen. Allein wenn auch eine solche scharfe Scheidung und Abgrenzung ausführbar wäre, so wäre sie doch nicht wünschenswerth. Vielmehr wird als Ausdruck der Gemeinschaft jede Gelegenheit der Mitbetheiligung der Gemeine auch bei den wechselnden Cultusäusserungen willkommen sein, wie andererseits dem Geistlichen auch die Aeusserung des stehenden Inhaltes zu einem grossen Theile allein überlassen werden muss und kann. Wenn z. B. bei Festen und ausserordentlichen Gelegenheiten

der Gemeine eigens hierzu bestimmte Lieder zum Singen übergeben werden, so betheiligt sie sich thätig an einer wechselnden, nur diesmal passenden Cultusform und bewirkt hierdurch öfter eine höhere Lebendigkeit der religiösen Erregung. Wenn ferner der Gemeine aus einer reichen Sammlung für jeden Sonntag nicht bloss stehende Lieder sondern auch solche angewiesen werden, welche zur Predigt des Tages in einem näheren Verhältniss stehen, so nimmt ebenfalls die Gemeine an der Aeusserung eines auf die wechselnden Bedürfnisse und Zustände der Gemeine predigtartig eingehenden Cultuselementes Theil. Selbst durch die in der evangelischen Predigt so häufig gebrauchte communicative Form „Wir" (statt der Anrede „Ihr" und des entgegensetzenden „Ich"] wird der Predigt ein Zug der Gemeinsamkeit der Aeusserung gegeben, indem dadurch die Gemeine mit eingeschlossen und gleichsam aus der Seele Aller gesprochen wird. Solche Spuren evangelischer Gemeinsamkeit sind wohl zu erhalten und zu pflegen, weil sie den katholischen Gegensatz von einem allein gebenden Clerus und den bloss empfangenden Laien ausschliessen.

In viel ausgedehnterem Masse aber wird der Geistliche Theil nehmen können und müssen an den sich gleichbleibenden Cultusäusserungen. Doch behält, was er hier übernimmt, dem Sinne und der Form nach seine wesentliche Verschiedenheit von dem, was er predigend und redend äussert. Denn das Amt, welches der Geistliche im Cultus zu verwalten hat, ist ein zwiefaches. a) Indem er stehende Cultusäusserungen, die ihm nach Inhalt und Form gegeben sind, statt der Gemeine oder statt der Kirche als „Mund der Gemeine", nach Luther's bezeichnendem Ausdrucke, übernimmt, ist er Liturg. b) Was er unter dem Einflusse seiner besonderen Befähigung und Productivität für fortschreitende Belehrung und für seelsorgerische Führung seiner Gemeine im Gottesdienste durch Predigt und Rede thut, thut er als Prediger oder Homilet. Die ersteren (die liturgischen) Functionen sind dann aber wieder zwiefacher Art. Bei den kirchlichen Handlungen nämlich wird Einzelnes in solcher Weise geschehen, dass der Geistliche dabei nicht bloss als Prediger und Seelsorger seiner einzelnen Gemeine sondern als Organ der Kirche und als Ertheiler von Rechten, welche auch ausserhalb der einzelnen Gemeine für die ganze Kirche Gültigkeit haben, handelt, was bei den liturgischen Functionen des gewöhnlichen Gemeinegottesdienstes [Kirchengebet, Segen, Vater-Unser, Schriftvorlesung, selbst Abendmahlsfeier] nicht der Fall ist. Denn durch die Taufe und die Confirmation nimmt er nicht bloss in die einzelne Gemeine sondern in die Kirche auf. Aehnlich verhält sich's mit der Ordination. Die Einsegnung der christlichen Ehe ferner constituirt da, wo sie für den Civilakt zugleich mit gilt, sogar ein vor

dem Staate gültiges Rechtsverhältniss.*) Aber ungenau pflegt die, ebenfalls von der Kirche gegebene, stehende Form, in welcher ein solcher kirchlicher Akt auf dem Boden des öffentlichen Gemeinlebens rechtsgültig vollzogen wird, im Gegensatz gegen das bewegliche Homiletische im Cultus, mit unter das Liturgische begriffen zu werden. Wir müssen daher auf die Bestimmung dieser beiden entgegengesetzten Begriffe etwas näher eingehen.

1) Die Ableitung des Wortes *λειτουργός* (und der verwandten *λειτουργία, λειτουργέω, λειτουργικός* etc.) hat eine Zeit lang für ziemlich zweifelhaft gegolten. So ist z. B. Melanchthon in den Briefen an Camerarius**) unsicher darüber, und seine Untersuchungen dieser Frage erscheinen zum Theil auch, wo man sie nicht gerade erwarten sollte, in der Apolog. Aug. Conf. wieder.***) In neuerer Zeit ist man darüber ziemlich einig, dass das Wort nicht von *λιτή* „Gebet“, auch nicht von *λεία* „Beute“ abzuleiten ist sondern von *λεώς* = *λαός* „Volk“ und *ἔργον*.†) So viel ist wenigstens gewiss, dass *λειτουργία* schon bei griechischen Rednern††) einen öffentlichen Dienst

---

*) Diese Akte waren vormals, und sie sind es in der katholischen Kirche noch jetzt, actus episcopales oder doch sacerdotales. Darum wollen Einige sie auch in der evangelischen Kirche als eigentliche priesterliche Akte von den übrigen Functionen des Dieners am Wort unterschieden sehen. Allein diese Unterscheidung schliesst die Gefahr ein, dass sie, wenn nicht zu einem Schlupfwinkel klerikaler Ueberhebung werden, doch zu dem Misverständniss führen könnten, als seien andere Handlungen des Geistlichen, wie die Verkündigung des Wortes, die Fürbitte etc. weniger priesterlich, und als sei gegen Schrift und Bekenntniss diesen als priesterlich ausgeschiedenen Handlungen irgend welche Wirkung ex opere operato durch die besondere Begabung des vollziehenden Geistlichen zuzuschreiben. In mancherlei Form hat sich schon die alte evangelische Kirche gegen solche klerikale Ausschliesslichkeit verwahrt, z. B. wenn die lutherische Kirche die Nothtaufe zuliess.

**) Vergl. Corp. Ref. II, p. 396: „De liturgia te etiam atque etiam oro, ut diligenter quaeras mihi *ἐτυμολογιαν*, et exempla significationum. p. 440.

***) Art. 24 De Missa p. 266 u. 267.

†) Auch die nähere Ableitung der Apolog. von *λεῖτα* „bona publica“ geht auf *λεώς* „Volk“ zurück; *λειτουργέω* = curo, tracto publica bona „ich verwalte öffentliche Güter“. Vergl. auch Corp. Ref. XXV p. 586, 597. *λειτουργός* = ‚ein Diener‘, „qui servit reipublicae; a *λήϊτον* i. e. praeda partum, *ληΐζειν* praedam agere, *λεία* significat praedam. Inde *λήϊτα* dicuntur bona publica; *λειτουργέω* administro bona publica; *λειτουργίαι* haben geheisen Hoffdienst, Frohndienst, darvon die Regiment erhalten werden.“ (Aus der postilla Melanch. 1549 ff.) — Stephani thesaurus Graecae linguae: *λεώς* attice pro *λαός; λήϊτος* publicus; *λειτουργέω* munus publicum obeo; *λειτουργία* ministerium publicum; *λειτουργικός* ministerialis; *λειτουργός* munifex e. q. in castris (Polyb.), auch *θεοῦ* minister Dei (Philo Plut.).

††) Auch die Apol. Aug. Conf. führt p. 266 eine Stelle aus Demosthenes an:

für das Volk bedeutet, auch wohl Aufwand, Kosten, Last für das Allgemeine übernommen, weil im Alterthume die Uebernahme eines öffentlichen Amtes oft mit Kosten verknüpft war. Isocrates sagt an einer Stelle, die Aemter der Magistratspersonen müssen *λειτουργίαι*, nicht *ἐργασίαι* sein, d. h. wirklich für das Volk und zum gemeinen Besten, nicht in einem Privatinteresse betrieben werden.*) Die Septuaginta gebraucht nun die Worte *λειτουργέω, λειτουργία,* עֲבֹדָה für die Geschäfte der Priester: Opfer, Gebet etc. *Λειτουργικός* als Adject. für Dinge, z. B. Gefässe, Kleidung, welche dabei gebraucht werden, und *λειτουργός* für einen öffentlichen Diener eines Höheren, z. B. Jos. 1, 1 heisst Josua der *λειτουργός* מְשָׁרֵת des Moses; so auch von Dienern der Könige 1 Reg. 10, 5. Ebenso stehen im neuen Testamente die Worte bald allgemeiner für Dienstleistungen überhaupt Röm. 15, 27; Phil. 2, 25. 30 vom Dienst der Obrigkeit, welche Röm. 13, 6 *λειτουργοὶ θεοῦ* heissen, bald besonders für heilige Dienste: *λειτουργία* für den regelmässigen Dienst des Priesters Luc. 1, 23, für das Opfer Phil. 2, 17 und für andere fromme Werke, z. B. der Wohlthätigkeit; 2 Cor. 9, 12; Röm. 15, 16 nennt sich Paulus selbst den *λειτουργὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τὰ ἔθνη* und stellt die Heiden als das Opfer dar, welches er Gott als ein wohlgefälliges darbringen soll. Der Brief an die Hebräer aber hält besonders die priesterliche Bedeutung fest, c. 9, 21 *σκεύη τῆς λειτουργίας* priesterliche Geräthe beim Opfern, ebenso c. 10, 11 und 8, 2 Christus selbst, als ein Hoherpriester und *λειτουργιός τῶν ἁγίων* d. h. „Diener und Priester entweder des Heiligthums oder der Heiligen", und seine Wirksamkeit im Himmel als priesterlicher Fürbitter, als *λειτουργία,* höher als die bisherige des alten Bundes c. 8, 6 bezeichnet. Cap. 1, 7, 14 wird es auch von anderen himmlischen Geistern gebraucht. Endlich findet es sich bei Lucas (Act. 13, 2) schon von einem Zusammensein einer christlichen Versammlung, von Gottesdienst oder Gebet gebraucht. Bei den Kirchenschriftstellern bedeutet *λείτουργός* überhaupt einen Diener der Kirche, Diakon etc. und *λειτουργία* theils den heiligen Dienst überhaupt, theils vorzugsweise den Abendmahlsdienst, die Messe, für welche ein Name, der sonst den Opferdienst bezeichnet hatte, wohl ganz willkommen war; endlich (jedoch erst später), Vorschriften

πρὸς Λεπτίνην. in der Ausgabe von Reiske § 1, p. 457; dazu Ulpiani comment. in Demosth. p. 494.

*) So urgirt Melanchthon in der Apolog. art. XXIV, p. 267, dass der Name gut passe im evangelischen Sinne für das nicht klerikal geschiedene, evangelische ministerium: „Das schicket sich wohl auf unsere Lehre, dass der Priester da als ein gemeiner Diener denjenigen, so communiciren wöllen, dienet und das heilige Sacrament reichet."

und Formulare für die Administration und Anordnung des heiligen Dienstes überhaupt und des Abendmahlsdienstes im Besonderen. Und diese besondere Bedeutung hat sich auch noch im gegenwärtigen Gebräuche neben der vom Altardienst selbst erhalten.

So eignet sich denn der Name des Liturgischen überhaupt zur Bezeichnung desjenigen Cultuselementes, welches nach Inhalt und Form von der Kirche gegeben, sich gleichbleibend und regelmässig wiederkehrend entweder durch die ganze Gemeine oder an deren Stelle (resp. an Stelle der ganzen Kirche) durch den Geistlichen zur Aeusserung kommt. Dieses Cultuselement kann und wird für mehrere Gemeinden auf dieselbe Weise und zwar nach dem Bekenntniss derselben durch das Kirchenregiment geordnet sein und sich dann in seiner stehenden Gleichförmigkeit mit stärkerem Nachdruck als eine Aeusserung der ganzen Gemeine oder Kirche ankündigen.

Obgleich nun die evangelische Kirche keines Liturgen in dem Sinne eines höher befähigten Priesters, welcher Opfer darbringt, bedarf und keinen anerkennt, sofern nach evangelischer Lehre alle gleich sehr ein priesterlich Geschlecht sein und sich selbst als wohlgefälliges Opfer Gott darbringen sollen, so wird es doch öfter nöthig sein, dass das sich gleichbleibende Gemeinsame statt durch Alle durch einen Einzelnen zur Aeusserung kommt oder wenigstens, wenn durch ein Zusammenwirken, doch so, dass dabei die Wirksamkeit eines Einzelnen die vorherrschende ist. Ist nun dieser Einzelne, wie es in der Regel angemessen sein wird, der Geistliche, so fungirt er in solchen Fällen nicht als lehrender und leitender Prediger und Seelsorger, sondern nur als Organ der Gemeine oder der Kirche, als Liturg im antiken und evangelischen Sinne.*)

2) Der andere Begriff, der des „Homiletischen", verweist schon vermöge seiner Abstammung auf ein freieres, bewegliches Element des Cultus. Das Wort ὁμιλία bedeutet zur Zeit des neuen Testamentes „Umgang, Gespräch". Das einzige Mal, wo es im neuen Testamente

*) Diese Stellung des Geistlichen zur Gemeine können wir in manchen, oft nicht mehr verstandenen, Formen äusserlich ausgedrückt finden. Wenn z. B. der Geistliche bei dem Gebet, beim Vaterunser, bei Vorlesung der Einsetzungsworte des heiligen Abendmahls sich dem Altare zuwendet, so stellt er sich gleichsam mitten unter die Gemeine, wendet sich dahin, wohin Alle sich gewendet haben und spricht als Einer von den Vielen nur laut aus, was Jeder in seinem Herzen sprechen soll. Freilich rührt dieser Gebrauch wohl eigentlich noch von der als Opfer betrachteten Messe her, weshalb Schleiermacher ein entschiedener Gegner davon war; allein auf evangelischem Boden wird es erlaubt sein, den angedeuteten Sinn darin zu finden.

selbst vorkommt, heisst es „Umgang“, steht aber hier wahrscheinlich in einem Citat aus Menander, wenigstens in einem gangbaren Spruche 1 Cor. 15, 33 *φθοίγουσιν ἤθη χρηστὰ ὁμιλίαι κακαί.* Das Zeitwort *ὁμιλέω*, im neuen Testamente öfter, doch nur von Lucas gebraucht: Luc. 24, 14, 15; Act. 24, 26; 20, 11 steht immer vom Wechselgespräch, doch 20, 11 auch von einem Wechselgespräch Pauli in und mit einer versammelten Gemeine. So kommt es auch sonst um diese Zeit für Disputationen und Vorträge in Philosophenschulen vor. [*ὅμιλος* „der Haufe von Menschen“; *ὁμιλέω* in coetu versor.] Somit passte dieser Name denn auch für die freien Vorträge und Wechselgespräche in den Versammlungen der ersten christlichen Gemeinen, an denen ursprünglich nur die Weiber sich nicht betheiligen durften. (Vgl. 1 Cor. 14, 34. 35.)

Anfangs wurde hier das Vorlesen der heiligen Schriften feste, ausnahmslose Ordnung. Allmählig pflegten dann freiere Reden diesen Vorlesungen zu folgen, meistens weitere Besprechungen und Verhandlungen über das Gelesene zur Anwendung desselben auf die Zustände der Gemeine. So blieb der Name „Gespräche“, *ὁμιλίαι*, auch nachdem diese freien Reden und Zusätze zu der Vorlesung aus der Schrift dem Clerus allein vorbehalten waren.*) Noch bis heute ist die ursprüngliche Form geblieben, dass die freie Rede des Geistlichen sich an eine Vorlesung aus der Schrift anlehnt, und noch heute heisst eine Predigt, welche streng nur Zusatz und Erläuterung zu einer vorgelesenen Schriftstelle sein will und sich auch in dem Gange und der Ordnung, der sie folgt, ganz an sie anschliesst, eine Homilie im engern Sinne. Doch heisst im Alterthume dann überhaupt jeder freie Vortrag des Geistlichen, wie er auch geordnet und in welchem Verhältniss er auch zu einer Schriftvorlesung stehen mag, eine Homilie.

So eignet sich denn der Name des Homiletischen überhaupt zur Bezeichnung des freieren Cultuselementes, dessen Gestaltung und Behandlung der Productivität und Gewissenhaftigkeit des Geistlichen

*) Photius will die Predigten des Chrysostomus nicht *λόγοι* sondern „Gespräche“ genannt wissen, weil die Zuhörer darin angeredet und gleichsam mit in's Gespräch gezogen werden. Vergl. Photii Bibliotheca (ex rec. Imm. Bekkeri) tom. I, Cod. 172—174: *ἔνεστι δὲ συνιδεῖν ὡς εἰ καὶ λόγοι ἔχει τὴν ἐπιγραφὴν τὸ βίβλιον, ἀλλὰ μᾶλλον ἐοίκασιν ὁμιλίαις, τά τε ἄλλα καὶ ὅτι ἐν πολλοῖς πολλάκις ὡς παρόντας [καὶ] ὁρῶν τοὺς ἀκροατάς, οὕτω πρὸς αὐτοὺς ἀποτείνεται καὶ ἐρωτᾷ καὶ ἀποκρίνεται καὶ ὑπισχνεῖται δυναμένου καὶ μὲν ἄλλως ἄγοντος τοῦ λόγου καὶ οὐ καθ' ὁμιλίαν τὰ τοιαῦτα χρηματίζειν καὶ ἐνδείκνυσθαι, οὐ μὴν ἀλλὰ τοσυνεχῶς καὶ ἐπιμόνως, τοῦτο ποιεῖν, καὶ οὐχὶ σὺν οἰκονομίᾳ τινί, παρίστησιν ὁμιλίας αὐτοὺς εἶναι. ὁμίλει δὲ ταύτας τῷ πλήθει, ὡς ἔστι μαθεῖν ἐξ αὐτῶν τούτων.*

allein überlassen bleiben muss, und in welchem er innerhalb des Cultus die Gelegenheit erhält zwar auch das Gemeinsame und Bekannte vorzubringen, zugleich aber theils durch seine eigene, hoffentlich fortschreitende Durchdringung und Aneignung des Evangeliums auch die Gemeine anzuregen und zu fördern, theils die wechselnden, historisch gegebenen Zustände des christlichen Lebens der Gemeine, auch die Unvollkommenheit ihrer Erkenntniss mit eingeschlossen, immer wieder nach entwickelterer, christlicher Erkenntniss zu würdigen und dadurch zum Bessern zu leiten.

Demnach scheidet sich also nach dem zwiefachen Amte, welches der evangelische Geistliche in seiner Person vereinigt, weithin auch der Charakter seiner Functionen. Als Liturg spricht er in festen, kirchlich geordneten Formen, fungirt er mehr im Namen und als Mitglied der Gemeine, deren allgemeines christliches Bewusstsein er ausspricht, oder im Namen der ganzen Kirche. Als Prediger oder Homilet handelt er mehr nach seiner eigenen, besonderen Amtsverantwortlichkeit, welche ihm auf dem Grunde seiner geprüften Fähigkeit zur (Mittheilung und) leitenden Einwirkung als berufener minister und Seelsorger gerade dieser evangelischen Gemeine auferlegt ist. Im ersteren Falle soll sein Thun mehr ein priesterliches, im zweiten mehr ein prophetisches sein; dort bewegt sich seine Thätigkeit ausschliessender in einem idealen Gehalte, hier ist sie mehr geschichtlich vermittelt; dort ist sie nur eine das Bestehende erhaltende, hier soll sie, zwar dieses auch, aber zugleich eine fortbildende und entwickelnde sein sowohl für die Erkenntnissstufe als auch für den sittlichen Zustand der Gemeine; dort wird ihr die Macht des Gewohnten, von Kind auf Erlebten und Liebgewordenen zu Hülfe kommen, hier eher der Reiz des Neuen. So wird man das Wort Matth. 13, 52: „Ein jeglicher Schriftgelehrter; zum Himmelreich gelehrt, ist gleich einem Hausvater, der aus seinem Schatz hervorbringt Altes und Neues“ auf dieses zwiefache Amt, welches der Geistliche im Cultus zu verwalten hat, anwenden und als eine zusammenfassende Bezeichnung dieses Verhältnisses brauchen können.

Endlich werden sich nach diesem zwiefachen Amte des Geistlichen zwei praktisch theologische Disciplinen scheiden lassen:

1) Die Liturgik, welche Auskunft giebt über das stehende Cultuselement und dessen Behandlung zum Zwecke der Erbauung.
2) Die Homiletik als eine Anweisung, durch Predigt und Rede für den Zweck der Erbauung im Cultus zu wirken.

§ 13.

Verhältniss des Cultus der griechisch-katholischen, der römisch-katholischen, der reformirten und der lutherischen Kirche zu den allgemeinen Erfordernissen des christlichen Cultus.

Ungleich sind die Grade des Abstandes, in welchem die gottesdienstlichen Formen der kirchlichen Hauptparteien zu den in § 10 entwickelten allgemeinen Erfordernissen des christlichen Cultus sich befinden, ungleich auch das Mass, in welchem bald mehr die festen, bald mehr die beweglichen Elemente darin vorherrschen. Mehr als irgendwo sonst stellt sich hierin die grosse Verschiedenheit vor Augen, welche die morgenländische Kirche von der lateinischen trennt.

A. Die griechisch-katholische Kirche*) in ihrer starren, hyperconservativen Unbeweglichkeit beschränkt sich in ihrem Cultus fast ausschliesslich auf feste liturgische Gebräuche und Formeln, während die Predigt und alle sonstigen Cultuselemente, welche eine eigene Fähigkeit und Thätigkeit der Geistlichen nöthig machen würden, darin sehr zurücktreten. Sie sieht in der Liturgie des Messopfers den Mittelpunkt ihres ganzen Ritus, und die regelmässige Theilnahme daran ist die unerlässlichste Forderung, welche sie an ihre Gläubigen stellt. Diese Liturgie verläuft nach dem Vorbilde der älteren griechischen Kirchenlehrer, des Basilius und Chrysostomus**), in drei Abtheilungen: der Proskomidie (*προσκομιδή*), der Liturgie der Katechumenen und der Liturgie der Gläubigen.***)

a) Die Proskomidie oder die Zurüstung der Elemente (*προςφοραὶ, δῶρα*) für das Sacrament geht am Opfer- oder Rüsttisch

---

*) Die eigentliche Bezeichnung für diesen Theil der Christenheit ist *ἡ ὀρθόδοξος ἀνατολικὴ ἐκκλησία* im Gegensatz zur römisch-katholischen, protestantischen u. s. w. Kirche. Die „griechische“ ist dem Bekenner der „orthodoxen“ Kirche die Kirche griechischer Nationalität (als Theil der ganzen orientalischen) im Unterschied von der armenischen, koptischen u. s. w.

**) Dieselben sind über Constantinopel in die russische Kirche übergegangen. Sie bilden den Hauptbestandtheil des Euchologiums d. h. des Mess- und Gebetbuches der orthodoxen Kirche. Vergl. Herzog, Realenc. VIII, p. 433 ff. „Liturgie.“ Ausgaben: *Εὐχολόγιον* sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines etc. Jac. Goar, Paris 1645, ferner Venet. 1730.

***) Der folgenden Darstellung der griechischen Messliturgie sind zu Grunde gelegt: Dr. W. Gass: „Symbolik der griechischen Kirche“, Berlin 1872, § 112. — [A. N. Murawieff's] „Briefe über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche“, übersetzt von Edw. v. Muralt. Leipzig 1838. — Michael Rajewsky: „Euchologion der orthodoxen katholischen Kirche aus dem griechischen Originaltexte“, Wien 1861—62. 4 Thle. — L. Boissard: „L'église de Russie“, Paris 1867, 2 Bde. und die weiter unten angegebene Literatur.

(*πρόθεσις*) vor sich. Dieser Tisch steht auf der linken Seite des Priesterchores (*ἱερὸν βῆμα*), welches von dem Schiff der Kirche (*ναῦς*), dem Aufenhaltsorte der mündigen Gemeine*) durch Vorhänge und Gitterschranken (*κιγκλίδες*) oder die Bilderwand (*εἰκονοστάσιον*) geschieden ist. Die Elemente für die Eucharistie, fünf Brote und der Wein, werden von den Gläubigen geliefert. Der Presbyter oder Bischof wählt, nachdem er gebetet, sich gewaschen u. s. w. hat, von den Broten eins aus, schneidet den mittleren Theil desselben mit dem eingedrückten Siegel als „Lamm" (*Ἀμνὸς*) heraus und sondert von den übrigen Broten kleinere Stücke für die heilige Jungfrau, für die Apostel und für die Märtyrer, für die Synode u. s. w. ab.**)

b) Die Liturgie der Katechumenen beginnt damit, dass der Bischof oder Presbyter sich vom Priesterchore herab in den Raum der Gemeine begiebt, begleitet von sämmtlichen fungirenden Clerikern und angethan mit den h. Kleidern (der Bischof mit Sakkos, Omophorion, Panagion, Mitra etc., der Presbyter mit Sticharion, Epitrachilion und Phelonion). Hierauf folgen Lectionen aus den Psalmen und dem neuen Testamente, welche theils die Zeit des alten Bundes, theils den Lebensgang des Herrn von der Geburt bis zu seinem irdischen Ende vorstellen sollen. Dahin gehört die grosse Ektenie (*ἐκτενὴς*)***), ein Gebet, welches beginnt mit der Bitte „um den Frieden von Oben", eine Menge Fürbitten z. B. für den Landesherrn und alle weltlichen und kirchlichen Behörden, für die Schiffenden, Reisenden, Kranken, Gefangenen u. s. f. umfasst und mit der Anrufung der heiligen Jungfrau und sämmtlicher Heiligen schliesst. Ferner die zweimalige kleine Ektenie, eine blosse Anrufung der heiligen Jungfrau und aller Heiligen. Zwischen diesen Gebeten werden vom Sängerchore im Namen des Volkes Antiphonieen (*κύριε ἐλέησον*) gesungen. Nachdem sodann die Diakonen das Evangelium unter dem Rufe: *Σοφία!* und *Ὀρθοί!* (Aufrecht!) in die Mitte der Kirche gebracht haben, beginnt der feierliche Gang mit dem Evangelium (*ἡ μικρὰ εἴςοδος*), welcher den Beginn der öffentlichen Lehrthätigkeit Christi nach seiner Taufe versinnbildlichen soll. Der Bischof begiebt sich mit sämmtlichen Clerikern in den Priesterchor zurück und erscheint von nun an nicht wieder ausserhalb desselben. Die Räucherung während des Eintritts in das Heiligthum ist ein Sinnbild der Ausgiessung des heiligen Geistes als Wirkung des andächtigen Gebets.

*) Für die Katechumenen und Büssenden ist die Vorhalle (*νάρθηξ*) bestimmt.

**) L. Boissard a. a. O. p. 357. Mich. Rajewsky Th. I, p. 178.

***) L. Boissard a. a. O. Tom. I, p. 264 f.

Hieran schliesst sich der Hymnus auf die heilige Dreifaltigkeit, der vom Bischof angefangen nnd vom Diakon zu Ende geführt wird.

Es folgt die Lesung des apostolischen Lehrstücks durch den Lector (ἀναγνώστης), während welcher der Bischof von den übrigen Clerikern umgeben, auf seinem erhöhten Platze (σύνθρονον) im Hintergrunde des Priesterchores sitzt; sodann die Segnung des Volkes durch den Bischof mit dem dreiarmigen Leuchter (τρικήριον) oder durch den Presbyter mit dem Kreuz (σταυρὸς), worauf das evangelische Lehrstück durch den Diakon von der Kanzel (ἄμβων an der mittleren Säule auf der linken Seite des Schiffes) verlesen wird. Mit dem Gebet für die Katechumenen und Büssenden schliesst dieser Theil des Gottesdienstes und nur die mündigen Glieder der Gemeine bleiben zurück.

c) Die Liturgie der Gläubigen*) soll Christi Leiden, Tod, Begräbniss, Auferstehung und Erhöhung liturgisch vergegenwärtigen. Der Bischof legt die glänzenden Gewänder ab, weil er nicht mehr, wie vorher, den Herrn selbst in seinem Lebensgange darzustellen hat, und begiebt sich in einfacher Kleidung, nachdem er sich Hände und Augen gewaschen, an den Opfertisch, um dort eine Fürbitte für die Lebenden und Todten zu halten. Während sodann der Chor den Gesang der Cherubim (Χερουβικὸς ὕμνος, angeblich von Justinian I. herrührend) anstimmt, erfolgt der zweite, der grosse Einzug (ἡ μεγάλη εἴσοδος), d. h. die heiligen Gefässe und Werkzeuge und die Elemente des Sacraments werden vom Presbyter und den Diakonen aus der linken Thür des Βῆμα durch die Kirche nach der mittleren getragen, wo ihnen der Bischof entgegentritt und das Brot mit dem Kelche auf den Altar (ἡ ἁγία τράπεζα) stellt. Die Thüren des Priesterchores schliessen sich und der Bischof bereitet sich am Altar durch ein feierliches Gebet zur Vollziehung des Messopfers (θυσία). Unterdess singt der Chor an Stelle der Gemeine das Glaubensbekenntniss (ἅγιον σύμβολον) und das dreifache Ἅγιος Hierauf folgen die Einsetzungsworte des heiligen Abendmahls über Brot und Wein gesprochen, und eine dreimalige Anrufung des heiligen Geistes zur Umwandlung der Elemente. Nach der hierdurch erfolgten Wandlung wirft sich der Bischof sammt allen Mitliturgen auf das Knie und der Chor singt einen Dankhymnus. Nunmehr legt der Bischof wieder das Omophorion an, erhebt den Diskos mit der Hostie (Ἀμνὸς) [in diesem Moment werden die Vorhänge der Chorthüren zugezogen], zerschneidet sie kreuzweis mit der Lanze (λόγχη) und taucht ein Viertheil davon in den Kelch

*) Boissard p. 362 ff.

[ποτήριον]*). Nachdem sodann warmes Wasser hinzugegossen ist, communiciren zuerst sämmtliche Cleriker, dann öffnen sich die Thüren des *Βῆμα* und der Diakon fordert die Gläubigen, welche vorbereitet sind, auf, sich zum Empfange der Eucharistie zu nähern.**) Durch die „königliche" Mittelthür werden ihnen die Gaben entgegengebracht und mit dem Löffel (*λαβίς*) Brot und Wein zugleich in den Mund gegeben. Das Ganze schliesst mit der kleinen Ektenie als Danksagung, worauf gewöhnlich das übrig gebliebene gesegnete Brot (*τὸ ἀντίδωρον*) an diejenigen Anwesenden, die nicht communicirt haben, vertheilt wird. Mit dem Segen und unter Lobpreisungen Gottes wird die Gemeine entlassen.

Das ist in den Hauptzügen der Verlauf des griechischen Messcultus.***) Wie verhält sich derselbe zu den § 10 aufgestellten allgemeinen Grunderfordernissen des christlichen Gottesdienstes?

An objectiver Wahrheit fehlt es darin insofern nicht, als vielerlei Vorlesungen aus der heiligen Schrift stattfinden, und auch der subjectiven Wahrheit ist insoweit Rechnung getragen, als die ganze Liturgie in der (wenn auch älteren) Landessprache gehalten wird. In Griechenland nämlich ist die Sprache der griechischen Kirchenväter und des neuen Testaments die gebräuchliche, welche von den heutigen Griechen im Ganzen wohl verstanden wird†), in Russland die altslavische, welche sich zu dem Verständniss des jetzigen russischen Volkes etwa wie die Originalsprache der lutherischen Bibelübersetzung zu dem des deutschen Volkes verhalten soll.††)

Allein die Anrufung der Heiligen und fast noch mehr der tief in

---

*) Rajewsky a. a. O. Th. I, p. 254.

**) Zuweilen jedoch bleibt die Theilnahme an der Eucharistie auf die fungirenden Cleriker beschränkt.

***) Vergl. noch „Geschichte der Kirche Russlands" von Philaret, in's Deutsche übersetzt von Dr. Blumenthal, Frankfurt 1872, Th. I, Anhang. Erläuterung des Gottesdienstes der morgenländischen Kirche nach seiner symbolischen Bedeutung, aus dem Russischen übersetzt.

†) Vergl. H. Gelzer's Protestantische Monatsblätter Bd. VII, p. 238: „wie im Unterschied von dem herrschenden Mechanismus des Gottesdienstes doch mitunter, vielleicht in einer einsamen Dorfkirche Viele aus der Menge mit andächtiger Spannung dem Evangelium lauschen, das in der alten Sprache ihrer Väter verlesen wird und das sie, wiewohl sie in dieser nie unterwiesen wurden, nichtsdestoweniger der Hauptsache nach durch beharrliche Aufmerksamkeit frommen Eifers verstehen gelernt hatten."

††) Nach der Aussage des Herrn Janyschew. Vergl. indessen W. Hepworth Dixon: „Free Russia", London 1870, vol. II, p. 208: „Up to that time our sacred books were printed only in Bulgaric; a Slavonic speech, which people used to understand; but which is now an unknown dialect, even to the popeswho drone it every day from the altar steps."

den Geist der orthodoxen Kirche eingreifende Bilderdienst beeinträchtigen doch die Wahrheit des Cultus in bedenklicher Weise. Die Vertheidiger des Bilderdienstes sagen zwar, dass die Bilder nicht den Zweck haben, die Andacht herabzuziehen, sondern sie zu dem Abgebildeten selber zu erheben, dass sie gleichsam eine heilige Schrift für das des Lesens unkundige Volk sein und dasselbe von dem Sinnlichen zum Uebersinnlichen und rein Geistigen hinleiten sollen, endlich dass ihnen nicht eine absolute oder anbetende (προσκύνησις λατρείας) sondern nur eine relative oder dienende Huldigung (προσκ. σχετικὴ und δουλείας) dargebracht werden soll. Allein „wenn die Andacht ausdrücklich in zwei Hälften und Stufen gespalten wird: so tritt die erste dem sinnlichen Bedürfniss nächstliegende an die Stelle der anderen; die Frömmigkeit selber bleibt auf halbem Wege stehen, und es entsteht die Folge, dass wenn Jemand nur recht viele προσκύνησις an die Bilder verschwendet hat, damit auch der λατρεία Genüge geschehen sei, woran sich dann der gewöhnliche, durch Wundererzählungen gesteigerte Aberglaube der Menge von selber anschliesst.*) In der That ist z. B. die Benennung Bog = „Gott" für die heiligen Bilder (russisch obros = εἰκὼν) im Volksmunde vielfach gebräuchlich, wenn er vielleicht auch nicht ernstlich und wirklich in seiner eigentlichen Bedeutung genommen wird.**) Mit den Bildern werden auch mannigfache Segnungen vorgenommen.***)

Der hierin sich ausprägende Materialismus und Sensualismus lässt denn auch die Forderung der Geistigkeit des Cultus nicht genügend zur Geltung kommen und ebensowenig die dritte, dass der Cultus beständige Beziehung auf das Leben in der Welt haben soll, sofern die Predigt über Gebühr vernachlässigt wird. Schon die Stellung der Predigt ganz ausserhalb des Messcultus zeigt, dass sie

---

*) W. Gass a. a. O. p. 327.

**) Dass der Russe, wenn er Böses vorhat, das Heiligenbild verhülle, scheint eine traditionelle Sage zu sein, welche vielleicht auf Berichten von Reisenden aus früheren Jahrhunderten beruht.

***) Am 5. Februar 1854 segnete Philaret, der Metropolitan von Moskau, die in die Türkei ausrückenden Divisionen in Moskau mit dem Bilde des heiligen Sergius und gab es ihnen mit, indem er sagte: „Der alte mächtige Fürsprecher Russlands, unser heiliger Vater Sergius, hat bereits früher die Waffen gegen die Feinde Russlands gesegnet. Sein Bildniss ging mit unsern Regimentern unter den Czaren Alexei, unter Peter I. und zuletzt unter Alexander I. zur Zeit des grossen Kampfes gegen die zwölf Völker" etc. Augsb. Allgem. Ztg. 1854, No. 48, p. 759. — Wenn ein neuvermähltes Ehepaar nach der Trauung in das Haus der Eltern oder Taufpathen zurückkehrt, wird es ebenfalls mit dem Heiligenbilde gesegnet, da Laien nicht durch unmittelbare Berührung mit der Hand segnen dürfen.

nicht als nothwendig zum Gottesdienst gehörig angesehen wird. Sie wird aber auch im Ganzen noch immer zu sporadisch geübt. In Russland wird zwar in den Kathedralkirchen an jedem Sonn- und Festtage gepredigt*), in den übrigen Kirchen dagegen ist es ganz dem Befinden der Geistlichen überlassen, ob und wie oft sie predigen wollen, und es geschieht günstigsten Falles alle sechs Wochen.**) Noch weniger regelmässig ist in Griechenland die Predigt Bestandtheil des Gottesdienstes. Von dem gewöhnlichen Priester wird dort gar nicht vorausgesetzt, dass er predigen könne; sondern es werden Geistliche besonders als Prediger ausgebildet, welche dann predigend im Lande umherreisen.***)

Dieses Zurücktreten der Predigt im Cultus wird von den Bekennern der orthodoxen Kirche daraus erklärt, dass in den Bibellectionen und Gebeten, welche in der Liturgie vorkommen, so viele Elemente der Belehrung und Erbauung enthalten seien, und dass in jedem Gottesdienste die Anliegen aller Stände und Berufsarten im Gebet in so specieller Weise vor Gottes Thron niedergelegt wurden, dass eine Predigt daneben als völlig überflüssig erscheine. Allein Vorlesungen aus der Bibel, wenn sie auch noch so umfangreich sind, und liturgisch formu-

---

*) Natürlich in neurussischer Sprache. Auch an die agendarisch formulirten „kirchlichen Handlungen“ [Trauung etc.] schliessen sich zuweilen, jedoch äusserst selten, freie Ansprachen. In der Predigt wird auch wohl der Text gelegentlich in der russischen Uebersetzung verlesen, jedoch nur wenn diese etwa den Sinn des göttlichen Wortes deutlicher und richtiger wiedergiebt als die slavonische. Ueber die neue russische Bibelübersetzung schreibt Herr D. Frommann: „Es gab schon etwa seit Anfang dieses Jahrhunderts eine russische Bibelübersetzung des Neuen Testaments. Sie war aber verboten, weil sie vielfältig irrig gewesen sein soll. Seit etwa zehn Jahren ist auf Veranlassung der „heiligen Synode“ eine neue berichtigte Uebersetzung gedruckt, zuerst das Neue Testament, welches mit grosser Begierde von dem russischen Volke gekauft und gelesen wird. Es hat sich zur Verbreitung der Bibel eine besondere Bibelgesellschaft gebildet, welche von der Regierung autorisirt ist. In kurzer Zeit, vielleicht schon Ostern dieses Jahres (1875) wird auch die russische Uebersetzung des Alten Testaments, die erste, welche zu Stande kommt, im Druck vollendet sein.“ Ueber das Bibellesen in Russland siehe Dixon. a. a. O. vol. II, p. 206: Except in New England and in Scotland, no people in the world, to far as they can read at all, are greater Biblereaders than the Russians.

**) Auf jeden Fall bedarf also was J. J. J. v. Döllinger (Kirche und Kirchen etc., München 1861, p. 177) sagt: „Die russische Kirche ist stumm; kein gemeinsamer Gesang der Gemeinde, keine Predigt“ einiger Einschränkung.

***) Ihre Ankunft in einem Orte wird vorher durch die Polizeibehörde bekannt gemacht und die Gläubigen sind dann verpflichtet, ihre Arbeit zu unterbrechen und in die Kirche zu kommen. In den Städten predigen sie in der *Καθομιλουμένη* d. h. der Sprache der Gebildeten, welche auch die Schriftsprache ist, in den Dörfern mehr der *Κοινή*, dem Volksdialect, sich annähernd.

lirte Gebete können doch die Application des Wortes Gottes auf das gegenwärtige Leben der Gemeine, wie sie durch die Predigt geschehen soll, keinesfalls ersetzen. Ausserdem aber ist bei jener Erklärung ganz übersehen, dass die Liturgie ihrem grössten Theile nach im Innern des Priesterchores, also in ziemlicher Entfernung von der Gemeine gehalten wird und dass viele von den Lectionen und Gebeten mit so leiser Stimme vorgetragen werden, dass sie oft nicht einmal den Clerikern, welche den Liturgen umstehen, viel weniger der Gemeine im Schiff der Kirche vernehmbar sind.*) Nur in der Fastenzeit vor Ostern (während welcher auch in Griechenland häufiger gepredigt wird) zeigt sich in Busse und Beichte ein gewisses Rückbeziehen des Cultus auf das übrige Leben; doch ist das nur todtes und mechanisches Abmachen.**)

Hat aber der Priester im Grunde nichts weiter zu thun, als allsonntäglich die Messe zu lesen, so bedarf er auch nur einer sehr geringen Bildung. In der That scheiden sich innerhalb des Clerus zwei Classen scharf von einander, welche durchaus verschiedene Bildungsstufen repräsentiren: die höhere Geistlichkeit vom Patriarchen bis zum Bischof und Archimandriten und die niedere vom Presbyter bis zum Subdiaconen. Von der Ungebildetheit und sittlichen Versunkenheit z. B. der niederen russischen Cleriker haben Reisende noch vor wenigen Decennien erstaunliche Dinge berichtet.***) In neuerer Zeit jedoch werden in Russland sowohl als auch in Griechenland die ernstlichsten Anstrengungen gemacht, eine würdigere Generation von Geistlichen heranzuziehen. In Russland werden die Cleriker auf den geistlichen Akademieen (zu Petersburg, Moskau, Kiew und Kasan) und in den geistlichen Seminarien, deren jede Diöcese eins hat, gebildet†) und der moralischen Verkommenheit der Weltgeistlichen wird durch eine strenge Controle von Seiten der kirchlichen Vorgesetzten und

---

*) Der Herr Dr. Constantinides hat dem Herausgeber dies ausdrücklich bestätigt. Für die russische Kirche geht es deutlich genug aus folgender Stelle bei Murawieff (a. a. O. p. 2) hervor: „Die äussere Pracht der Ceremonieen .... war nicht im Stande Dich zu fesseln. Die beinahe nicht hörbaren Lesestücke, obwohl zuweilen mit harmonischen Gesängen abwechselnd, machten Dir die Vigilie zu Deinem grossen Missvergnügen noch länger: denn Du verstandest die Bedeutung derselben nicht“ etc.

**) In Russland wird auch insofern in der Liturgie auf das wirkliche Leben und die Macht, von welcher es fast ausschliesslich beherrscht wird, verwiesen, als in jeder kirchlichen Handlung die sämmtlichen Namen der kaiserlichen Familie einmal (früher dreimal) genannt werden.

***) Vergl. was noch im Jahre 1861 Döllinger a. a. O. p. 168 und 177 ff. über den griechischen und russischen Clerus schreibt.

†) Genaueres siehe bei Boissard a. a. O. Tom. II, p. 355 ff.

durch scharfe Disciplin zu steuern gesucht.*) Im Königreich Griechenland bestehen für die niedere Geistlichkeit drei Priesterseminarien (ἱερατικὰ σχολεῖα)**) zu Tripolis, Chalcis (Euboea) und Syros (Cycladen), in deren erster Classe auch Homiletik gelesen wird.***) Die Priester für die Städte werden auf der Ἐκκλησιαστικὴ Ῥιζάρειος σχολὴ zu Athen gebildet†) und die höheren Würdenträger der Kirche werden aus den Studirenden der theologischen Facultät der Universität Athen genommen.††)

Mit der religiösen Erziehung des Volkes sieht es im Bereiche der orthodoxen Kirche noch ziemlich mangelhaft aus. Der Confirmationsunterricht fällt natürlich weg, da das Chrisma, welches etwa die Stelle der Confirmation vertritt, mit der Kindertaufe verbunden wird. Das heilige Abendmahl wird schon Säuglingen gereicht, da ihm eine Wirkung ex opere operato zugeschrieben wird. Ganz fehlt es indessen doch auch in Russland nicht an religiöser Unterweisung. Wo Schulen sind (— und neuerdings wird der öffentliche Volksunterricht mit Eifer in Angriff genommen —), wird dieselbe von den Geistlichen besorgt. Wo keine sind, „erwartet die Kirche vom Geistlichen", dass er die Jugend vom siebenten Jahre an bei sich versammle, sie im Katechismus u. s. w.

---

*) Auch die Vererbung der geistlichen Stellen an die Söhne oder Schwiegersöhne des Popen findet neuerdings nicht mehr häufig statt. Gesetzliche Einrichtung ist sie überhaupt nie gewesen sondern ursprünglich nur eine Verwaltungsmassregel der kirchlichen Behörde, um den von den Geistlichen hinterlassenen mittellosen Familien durch den Nachfolger sogleich eine Versorgung zu gewähren. — Ueber den moralischen Zustand der russischen Geistlichkeit vgl. Boissard Th. II, p. 510 ff.

**) Gegenwärtig mit 20 Lehrern (διδάσκαλοι) und 58 Schülern. Vergl. das athenische Ἐφημερίς. No. 88, 29. März 1875, p. 4.

***) Viel kann es damit freilich nicht sein, da Exegese nicht getrieben wird. Die Perikopen werden auswendig gelernt. Ausserdem werden griechische Kirchenväter und Classiker (jedoch nicht die Dichter) gelesen und sonstige allgemeine Schulfächer betrieben.

†) Der Name vom Begründer Ῥιζάρες; gegenwärtig sind 14 Lehrer (καθηγηταί) und 37 Schüler dort. Ausser den griechischen Classikern (incl. die Dichter) und Kirchenvätern werden hier auch die Lateiner gelesen und die höhere Homiletik mit praktischen Uebungen und Exegese des Alten und Neuen Testaments getrieben.

††) Professoren sind zwei Geistliche und vier Laien, alle haben ihre Studien auf deutschen Universitäten gemacht, sind deutsche Doctoren und rühmen sich dessen. Die Studenten sind theils Diaconen, theils Mönche, theils Schüler der ersten Classe der Ῥιζάρειος σχολή. Im fünften Jahre werden sie examinirt und werden dann Prediger oder Katecheten an Gymnasien oder Religionslehrer an Realschulen. Viele gehen nach Deutschland, um weitere Ausbildung zu erlangen und können dann Professoren der Universität oder der Ῥιζάρειος σχολή, Directoren der drei Seminarien sowie Bischöfe und Erzbischöfe werden.

unterweise und zum Beichten anhalte. Allein das ist doch immer nur ein kümmerlicher Nothbehelf, da das Mass dieses Unterrichts lediglich von dem Befinden der Geistlichen abhängt.*) So geht denn den Laien mit Ausnahme weniger Gebildeten, welche ein besonderes Interesse an kirchlichen Dingen haben, das Verständniss für die sehr complicirte Liturgie völlig ab.**) Ihre Anwesenheit beim Gottesdienst hat nur die Bedeutung eines todten opus operatum, ihre Andacht besteht in endlosen Bekreuzungen, Prostrationen und Kniebeugungen; was aber diese Ceremonieen zu bedeuten haben, wissen die meisten gar nicht.***)

Von Freiheit und Beweglichkeit des Cultus kann natürlich gar keine Rede sein, da Alles schon deswegen durchaus fest sein muss, weil die Geistlichen nicht die Fähigkeit besitzen, daran zu ändern, und die Gemeinen nicht gefragt werden.†) Auch die Gemeinsamkeit des Cultus fällt bei der gänzlichen Passivität der Gemeine weg. Die meist sehr kunstvollen Kirchengesänge werden vom Clerus ausgeführt. Nur an Feierlichkeit und Glanz gebricht es dem griechischen Cultus nicht. Die Pracht der Gewänder, die Gravität der Ceremonieen, die Harmonie der Chöre und der Styl der Kirchengebäude soll alle übrigen Mängel ersetzen, und es kann ja wohl auch ein

---

*) In Griechenland dagegen ist der Schulbesuch schon seit längerer Zeit obligatorisch und Kenner des Landes [vergl. Gelzer, Monatsbl. VII, p. 246] rühmen „das gewaltige Streben nach Bildung und Unterricht, welches die griechischen Gemeinen bis in die abgelegensten Theile des türkischen Reiches ergriffen hat. Selbst in den abgelegensten Ortschaften der Inseln und der beiden Festlande findet man oft neben der Kirche ein neugebautes sauberes Schulhaus mit Landkarten, Zeichenvorlagen und allem nöthigen Schulapparat und, was die Hauptsache ist, mit einem jungen, geschickten und talentvollen, nicht selten in Athen und Constantinopel gebildeten Schullehrer". Freilich sagt derselbe Berichterstatter, dass die Kirche an dieser geistigen Bewegung so gut wie keinen Antheil genommen hat. p. 252: „Auch uns erscheint als besonders gefahrvoll die im Osten drohende Kluft zwischen Kirche und Bildung." Gegenwärtig zählt das Königreich 989 Knabenschulen (*δημοτικὰ σχολεῖα ἀῤῥένων*) mit 1040 Lehrern (*δημοδιδάσκαλοι*) und 63,156 Schülern; und 138 Mädchenschulen (*δημ. σχολ. κορασίων*) mit 165 Lehrerinnen und 11,405 Schülerinnen. Vergl. *Ἐφημερις* No. 88.

**) Vergl. oben p. 91 die Anmerkung.

***) Gelzer a. a. O. p. 225: „Die widrige Art, wie die Eintretenden zunächst an der oft langen Reihe von Bildern umhergehen und eins nach dem andern küssen, ist eine würdige Introduction zu dem geistlosen Drama, das mit gleich sicherer Virtuosität eines todten Mechanismus von den Hirten und der Heerde aufgeführt wird . . . so macht der griechische Cultus den Eindruck einer sehr umständlichen Höflichkeitsbezeugung, durch die man sich mit einem unbekannten Gott „ohne alle Theilnahme des Herzens abzufinden sucht".

†) Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass nicht z. B. in Kriegszeiten, bei Miswachs und sonstigen allgemeinen Calamitäten darauf bezügliche Gebete von der „heiligen Synode" in die Liturgie eingeschoben werden.

passives Sich-beugen vor einer höheren Macht, eine Erhebung, die zugleich Unterwerfung ist, dadurch gewirkt werden.*)

Verschieden von diesem stabilen Charakter ist jederzeit, wie das beweglichere, fortstrebende Abendland überhaupt, so auch die ganze abendländische Kirche geblieben. Selbst im Süden derselben, wo noch mehr ein Gefallen an der Unbeweglichkeit und Fixirung des Gottesdienstes herrscht, ist man doch der orientalischen Starrheit niemals gleichgekommen. Trotzdem aber sind doch in der abendländischen Kirche die Gradunterschiede des Abstandes von diesem Extreme sehr gross. Fester und liturgisch gleichartiger hat sich im Allgemeinen der römisch-katholische Cultus ausgeprägt; beweglicher und mehr dem erlebten und erfahrenen Bedürfniss der Gegenwart sich anschliessend ist der Charakter des evangelischen Cultus.

Der römisch-katholische Cultus, wie er sich auf dem Grunde des Missale Romanum und anderer römischer Vorschriften entwickelt hat, entspricht den Haupterfordernissen des Cultus weit mehr als der griechische. 1) Die Wahrheit desselben leidet zwar nicht bloss in objectiver Hinsicht Abbruch durch das starke Hervortreten mancher Vorstellungen und Gebräuche, welche die evangelische Kirche für Aberglauben hält, z. B. heilbringende Wirkung des Sacramentes ex opere operato, Heiligenverehrung, Reliquiendienst, Messopfer, sondern auch in subjectiver Hinsicht durch die bei der Menge der Ritualien für den fungirenden Cleriker nahe gelegte Gefahr mechanischer und gedankenloser Ausführung. Indessen ist doch diese Gefahr keine unvermeidliche, zumal da die katholische Kirche doch auch noch theologisch gebildete Cleriker zu schätzen weiss, ja ebenso möglich und vielleicht gewöhnlich ist eine gerade durch die starke Ausprägung des Liturgischen und dessen künstlerische Gestaltung bedingte Vertiefung des Fungirenden in dasselbe. Auch was die objective Wahrheit angeht, so kann hier Manches, was das evangelische Bewusstsein als unbiblisch verwirft, durch seine poetische Kraft und, weil es doch auch ein Widerschein und Erzeugniss des christlichen Geistes ist, diesen wieder mittheilen oder ihm den Weg bereiten.

2) Die Geistigkeit des Cultus wird schon im Allgemeinen durch das *πρῶτον ψεῦδος* der römischen Kirche, die Identificirung der wahren Kirche mit der äusseren, vom Papste regierten, gefährdet,

*) Vergl. endlich noch Herzog, Realenc. I, p. 724 ff. „Baukunst" von Henke. V, p. 383 ff. „Russische Kirche" von Gass. — H. Wimmer: „Die griechische Kirche in Russland", Dresden u. Leipzig 1848. — Ueber die Verfassung der Kirche in Griechenland und der Türkei, ausser Maurer, Theolog. Studien und Kritiken 1864. „Die Verfassung der griechisch-orthodoxen Kirche in der Türkei", p. 83—108, 264—306, von C. N. Pischon.

noch mehr aber durch die Ueberschätzung und das Uebermass der sinnlichen Vehikel im Cultus und der magischen Wirkungen, welche manchen Heiligthümern zugeschrieben werden. Doch erreicht die römische Kirche hierin nicht das Extrem der griechischen, wennschon der Volksglaube über die Lehre der Kirche hinausgeht.

3) Die nöthige Eigenschaft der Nützlichkeit und Unselbständigkeit, jene Beziehung auf das Leben, tritt im katholischen Gottesdienst oft in den Hintergrund. Wie sich die Kirche selbst übermässig als Selbstzweck betrachtet, ebenso behandelt sie auch den Cultus. Durch die Ausdehnung und den Glanz desselben, aber auch durch die Lehre der Kirche über ihn wird eine Ueberschätzung der liturgischen Administration und ein Uebermass der stabilen Cultusformen herbeigeführt. Allein nicht nur besitzt diese Kirche durch ihre Beichte andere und wirksamere Mittel, um das übrige Leben ihrer Laien zu leiten, nicht nur erstreckt sich der Umfang mancher Feste auch auf einen grösseren Theil des übrigen Volkslebens, sondern es ist auch unleugbar für die Bildungsstufe Vieler pädagogisch nützlich, sie mit dem sichtbaren Ausdruck das unsichtbare und geistige Ziel schätzen zu lehren, ihnen durch Anhänglichkeit für jenes auch Empfänglichkeit für dieses zu wecken und zu erhalten.

4) Viel Freiheit und Beweglichkeit der cultischen Darstellung gestattet die katholische Kirche nicht; sie ist vielmehr stolz auf das, freilich sehr ungleiche, Alter ihrer Cultusformen und auf die Gleichförmigkeit derselben in den verschiedensten Gegenden. Allein einzelne Zugeständnisse, z. B. an die unirten Griechen und in Mailand, hat sie doch auch gemacht und Anderes selbst in Folge der Reformation sich angeeignet, z. B. mehr Gebrauch der Landessprache sogar für liturgische Redestücke. Andererseits wird auch dem Bedürfniss etwaiger Umgestaltungen durch eine viel grössere Mannigfaltigkeit von Cultusformen, unter welchen oft nach Bedürfniss von den Einzelnen gewählt werden kann, begegnet.*)

5) Die Gemeinsamkeit muss bei der strengen Scheidung von Clerus und Laien und bei der hohen Stellung, welche der erstere einnimmt, fast durchaus wegfallen. Auch die römische Kirchensprache ist, wenn auch nicht in Italien und Spanien, so doch in andern Ländern, ein Hinderniss der Verständlichkeit und damit zugleich der Gemeinsamkeit. Dennoch fehlt es neuerlich, wohl auch in Folge der Reformation, nicht an einzelnen Mitteln zum Ausdruck des Gemeinschaftlichen, z. B. nicht an Gemeinegesang. Ausserdem findet in den

*) Ist es doch in der evangelischen Kirche bisweilen leider diese fehlende Mannigfaltigkeit, welche den propagirenden Bestrebungen auch unbedeutender Secten, die etwas Neues anzubieten haben, in ihr den Weg bereitet.

nur entfernter durch die Kirche bestimmten Volksfesten der Gemeingeist seine Befriedigung, wie auch schon durch das Gefühl, einer äusserlich verbundenen, grossen kirchlichen Gemeinschaft anzugehören. Endlich kann die Möglichkeit einer Isolirung des Einzelnen innerhalb der Versammlungen sogar oft eine so wirksame Form werden, dass sie, wenn nicht Anderes darunter litte, nicht nur Duldung sondern auch Nachahmung verdiente.

6) Die Feierlichkeit des Cultus wird in der römischen Kirche oft durch ein Uebermass und ein zerstreuendes Ueberhandnehmen des blossen Mittels gestört. Dies geschieht z. B., wenn die Cultushandlung eine Lebhaftigkeit erhält, welche sich bis zur dramatischen Darstellung dessen steigert, was sonst nur Gegenstand theilnehmender Erinnerung, also geschichtlicher Verkündigung sein könnte und in dieser gemässigteren Aeusserung für das evangelische Bewusstsein befriedigender sein würde. Allein eben hier, wo sich die Eigenthümlichkeit des katholischen Cultus am vollständigsten offenbart, sind nationale Unterschiede wohl in Anschlag zu bringen. Wie der römische Cultus ein Erzeugniss des Südens ist, so bleibt er auch für dessen Neigungen in vieler Hinsicht berechtigt und Bedürfniss, und es muss diese seine dramatische Lebendigkeit vor Allem nicht sowohl allgemein gelobt oder getadelt, als vielmehr als eine bei gewissen Natureigenschaften wohl erklärliche und fast unvermeidliche Thatsache anerkannt werden. Es giebt eben Naturen, welche deprimirt und zur Unzeit tyrannisirt werden würden, wenn man ihnen für die Bezeugung ihrer Frömmigkeit eine knappere und strenger gemessene Form aufzwingen wollte. Allein aus demselben Grunde erklärt es sich, warum der germanische Geist, ernster, inniger, thätiger wie er ist, immer wieder allzu sinnlich gestaltete Cultushandlungen als störende Ueberladung und Veräusserlichung abstossen und gemässigtere Formen in einem ernsteren, keuscheren Style festhalten wird.

Demgemäss verfuhr denn auch die deutsche und die schweizerische Reformation mit einer bedeutenden Anzahl vorgefundener Gebräuche, mit der „Last der Satzungen", vereinfachend und kritisch sichtend, und das war damals nicht nur für die deutsche, sondern auch für die nordische Christenheit überhaupt die grösste Wohlthat. Dies Verfahren hätte leicht wieder bis zu dem äussersten entgegengesetzten Extrem führen können, dass alle festen Ueberlieferungsformen verworfen wären, und nur von der momentanen Erregung, von dem Abstreifen jeder festen Ordnung Erbauung erwartet und der Gottesdienst danach umgebildet oder vielmehr nur aufgeräumt und wohl auch unordentlich gemacht wäre. Hierzu aber konnten sich grössere Kreise der Kirche nicht entschliessen. Nur in kleineren Gruppen und zwar in solchen, wo der stürmische

Eifer durch theologische Bildung nicht in Schranken gehalten wurde, wie bei Quäkern, Darbysten und Mennoniten, versuchte man durch völlige Ungestalt- und Ordnungslosigkeit der momentanen Erregung die höchste Freiheit und Lebendigkeit zu sichern. Desto mehr Anerkennung und Bestand gewannen die berechtigten evangelischen Reformen, wo sie durch Mass und Schonung der guten Traditionen geleitet wurden. Doch auch diese erfolgten wieder nach Gradunterschieden und waren bestimmt durch die Rücksichtnahme auf verschiedene nationale oder geschichtliche Eigenthümlichkeiten. Wir sehen zuerst aut das Gemeinsame.

Zugleich deutsch und evangelisch ist es, nicht beschaulich, träumerisch, ruheliebend, sondern thätig, rastlos fortstrebend zu sein, sich frei zu machen von Illusionen und fremder Versicherung, dagegen nach eigener Erfahrung und wahrhaftigem Erleben zu trachten. Beides sichert die Fortdauer des wahren, evangelischen Wesens der Kirche und damit die Anerkennung der ewigen Nichtcongruenz zwischen der idealen Gemeinschaft und der jederzeit unvollkommenen Gesellschaft, welche nach diesem Ziele zu ringen verbunden ist. Wenn die blosse Zugehörigkeit zu der letzteren noch keine Bürgschaft der salus ist, so ist es unberechtigt und nicht evangelisch, seine Zuversicht auf Werke und auf das Amt der äusseren Kirche zu setzen, das Amt oder überhaupt Andere für sich eintreten zu lassen. Vielmehr selbst sein Heil schaffen wollen mit Furcht und Zittern und die Zugehörigkeit zur wahren Kirche und den Anspruch auf die ihr gegebenen Verheissungen von dem zu eigener Erfahrung und Wahrheit gewordenen rechten Verhältniss zu Gott und Christo abhängig zu machen, das ist evangelisch. So lange dies festgehalten wird, muss der evangelische Cultus stets in einem näheren Verhältniss zu jenen allgemeinen Forderungen des Cultus bleiben, und die Einigkeit hierin gegen den Charakter des römischen oder griechischen Cultus ist an sich schon ein guter Ueberrest noch nicht wieder ganz zerrissener evangelischer Union. Doch sind dabei die Grade des Abstandes von dem römischen oder griechischen Extrem auch unter den evangelischen Parteien selbst wieder verschieden gewesen.

Die reformirte Kirche forderte eine noch weiter gehende Abschaffung von festen, überlieferten liturgischen Ausprägungen, welche späteren als biblischen Ursprunges seien, ebenso von sinnlichen Hülfsmitteln und Erscheinungsformen, von Pracht und Glanz und alles Dienstes der Künste. Daher nahm sie fast gar keine festen Gebetsformulare auf*), verwarf die überlieferten Antiphonen, den Altar und

*) Vergl. Milton im „Iconoclastes oder Bildzerstörer“ (Histor. Taschenb.

Altardienst, die allsonntägliche Communion (weil sie darin eine Annäherung an das Messopfer sah), beachtete nur wenig die traditionellen Unterschiede der Zeiten und Feste des Kirchenjahres und war anfangs auch ohne jeden anderen als biblischen Kirchengesang (Psalmen). Dagegen erweiterte sie die Formen für die wechselnde Lebensäusserung nicht nur in der Predigt sondern auch im freien, nicht formulirten Gebet. Dies Alles war eine Folge ihrer ängstlichen, gewissenhaften Strenge gegen Alles, was ihr als unbiblisch und darum ungerechtfertigt und als sinnlich verführerisch erschien. Sie machte es sich zu ihrer besonderen Aufgabe, die Kirche von allen Ueberresten heidnischen Götzendienstes, von der „Last der Menschensatzungen" zu befreien.*) Auch dies Extrem war und ist in seinem Wesen ächt

---

von F. Raumer, 1853, p. 441—442): „So viel ist gewiss, Diejenigen, die sich keiner gebundenen Gebetsformen bedienen, nehmen die Worte aus ihrer andächtigen Hingebung, während die Anderen ihre religiöse Stimmung nach einer grösseren Dosis vorbereiteter Redensarten richten müssen. Die zwei freiesten Dinge aber, unser Gebet und der göttliche Geist, der uns dazu treibt, gewaltsam gefangen zu nehmen und einzuschliessen in einem Pferch von Worten, ist eine Tyrannei mit längeren Händen, als die der Giganten, die dem Himmel Knechtschaft droheten!" „Und gesetzt auch, es wären köstliche und lautere Worte, gesetzt, es wäre Manna, so wird doch eine Liturgie, die mit festen Formeln und stehenden Ausdrücken angefüllt ist, während Gott jeden Morgen frische Worte in unser Herz regnen lässt, gleich aufbewahrtem Manna keine gesunde Speise gewähren sondern Würmer und Unrath erzeugen." — „Wer frei zu Gott beten will, muss zuerst in die Tiefe seines Herzens hinabsteigen, während Derjenige, welcher fertige Gebete über seine Lippen gehen lässt, in seiner Andacht träge wird. Das Gebet, das keine Verbindung und kein Mitgefühl mit einem Herzen hat, wo es entstanden ist, spart sich die Mühe einer so langen Niederfahrt und, indem es hastig auf den flüchtigen Fittigen der Formalität auffliegt oder gar wirkungslos niederfällt, bringt es Gott statt eines zerknirschten Herzens eine Reihe schaler und leerer Worte." — „Der Gebrauch von Gebetsformeln soll ein Zeichen von „Beständigkeit" sein, als ob der Kukuk darum beständiger wäre als andere Vögel, weil er immer denselben Ton von sich giebt."

*) Kliefoth's Construction des Gegensatzes zwischen kath., reform. und luther. Cultus ist folgende [Liturg. Abhandl. VII a) Die Cultusprincipien der luth. Kirche, p. 5 ff.]: „Katholiken und Reformirte haben im Gottesdienst nur Eucharistisches, nur Sacrificielles, kein Handeln Gottes, nur ein Handeln der Menschen vor Gott; jedoch ist katholischerseits der Priester, reformirterseits die Gemeinde selbst das handelnde Subject. Bei den Luther. ist das Erste ein Handeln Gottes durch Wort und Sacrament, und darauf das Zweite eine sacrificielle Erwiderung von Seiten der Gemeinde (nicht umgekehrt). Luther. und Reform. gehen zusammen in der Bestreitung der Irrthümer am Katholicismus; aber die luther. Lehre giebt die positive Berichtigung hinzu, die reform. nicht, sondern nur abstracte Verwerfung. Daher bei den Reform. keine Nothwendigkeit des Sacraments, keine Gegenwart von Gnadenmitteln sondern blosses Thun des Geistlichen und der Gemeine. (Vergl. auch VI, 80, 85, 87; VIII, 107,

evangelisch, nur ist es dabei besonders bestimmt durch die erste Geschichte und durch die Lehre der reformirten Kirche. Es war die schwere Verfolgung, welche sie von sinnlichem Schmuck und von der Befreundung mit der Welt zu einer ernsteren und tragischeren Stimmung abwandte. Es war nicht minder in der Lehre die entschiedenere, transcendentale Scheidung zwischen Geistigem und Leiblichem, zwischen Göttlichem und Creatürlichem, was zu grösserer Unerbittlichkeit gegen vorgefundene Ueberlieferungen mit Einschluss des Dienstes der Kirche drängte.

Auch diese Stufe ist berechtigt für die eigenthümliche Denkart und Geistesrichtung gewisser Naturen, nämlich nicht für kalte, sondern für starke, entschiedene, innerlich tief erregte, jeder Aeusserlichkeit mistrauende Naturen, selbst wenn die für den Cultus erforderliche Wahrheit sich steigert bis zur Zurückweisung auch christlich gehaltvoller Tradition, die Geistigkeit bis zur Abneigung gegen sinnliche Erscheinung und Ausdrucksweise, die Beziehung auf das Leben bis zur strengsten Handhabung von Zucht und Gesetz, und fast bis zum Unmöglichfinden festlicher Veranstaltungen, die Freiheit bis zur Formlosigkeit, die Gemeinsamkeit bis zur Gefährdung der Ordnung und die Feierlichkeit bis zum Extrem der Einfachheit und Entleerung von allem Schmuck.

Allein nicht minder in Rücksicht auf besondere Bedürfnisse verfuhr die lutherische Kirche gemässigter und schonender mit dem Vorgefundenen. Und zwar wirkte auch hier theils die Lage, in welcher sie erwuchs, ohne Verfolgung und Märtyrerthum, unter langen Unterhandlungen über die Erhaltung des Friedens der ganzen Kirche, theils die Gesinnung der deutschen Reformatoren, die pietätvoll anhänglich für alles gute Alte gesinnt waren und durch wiedertäuferische Uebertreibungen darin noch befestigt wurden, theils die Lehre der Kirche mit ihrem stärkeren Zuge nach Vereinigung von Himmel und Erde, nach Innigkeit der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch bis zur Verkörperung göttlicher Gaben.*) Und zwar bewies die lutherische

109.) Allein dies ist doch ungerecht gegen die Reformirten, die eine gegenwärtige Wirkung des göttl. Geistes gar wohl anerkennen.

*) Freilich, wo der Gegensatz feindlicher wurde, kam man auch hier reformirter Strenge näher. In den Art. Smalk. (III. art. 12 de ecclesia p. 324) z. B. heisst es: Sanctitas (ecclesiae) non consistit in amiculo linteo insigni verticali, veste talari et aliis ipsorum ceremoniis sed in verbo Dei et vera fide. Darin wird also die relative Geringfügigkeit der äusseren Dinge anerkannt. Am Rhein, wo der Gegensatz gegen den Katholicismus ein schärferer war, wird noch jetzt in lutherischen Kirchen kein Crucifix gebraucht. Das Bild der Jungfrau Maria im Zimmer eines Geistlichen würde dort grossen Anstoss geben.

Kirche grössere Schonung auch gegen äusserlich ausgeprägte Formen, nicht weil sie besonderen Werth auf sie legte, sondern gerade weil sie ihnen keine entscheidende Wichtigkeit beimessen wollte und daher in Bezug auf sie Duldung gewähren konnte. Auch gegen den vorgefundenen Dienst aller Künste blieb sie versöhnlicher und gegen neue Gaben derselben empfänglicher, namentlich der Poesie und Musik. Sie erzeugte ein neues deutsches Kirchenlied und deutsche Bibelübersetzung, pflegte deutsche Predigt und deutsches Gebet, lieferte auch vielfach deutsche Uebertragungen älterer liturgischer Formeln. Ebenso behauptete sie von Anfang her, wie gegen die ihr viel weniger feindliche Welt, so auch gegen den Staat eine versöhnlichere Stellung und zeigte sich geneigter zu innigem Zusammenwirken und zur Verschmelzung mit ihm, wie denn auch in jener Nationalisirung kirchlicher Formen und in der Hinzufügung neuer sich selbst schon dies Bedürfniss nach innigerer Verschmelzung des Christlichen und Nationalen bezeugte und befriedigte.

Der Bedingung der Wahrheit suchte sie daher in ihrem Cultus zu genügen in mehr negativer Weise durch Erhaltung aller erbaulichen und nicht schriftwidrigen Formen, der Bedingung der Geistigkeit und Nützlichkeit durch das Werthschätzen der Predigt, der Bedingung der Freiheit und Beweglichkeit durch mannigfachen Wechsel zwischen Festem und Beweglichem je nach Bedürfniss, der Forderung der Gemeinsamkeit durch Pflege nicht nur des Gemeinegesanges sondern auch durch mancherlei Responsorien zwischen Geistlichen und Gemeine, endlich der Forderung der Feierlichkeit durch das Streben nach der rechten Mitte zwischen kahler Entleerung und zerstreuender, prunkvoller Ueberladung.

Andererseits freilich blieb eben in dieser Mässigung und conservativen Schonung, in dieser Mittelstellung zwischen unveräusserlichem Evangelischen, welches neu durchdringen und unberechtigtes Altes abstreifen musste, und noch etwa zu duldenden und werthvollen, kirchlichen Ordnungen und Ueberlieferungen, für die lutherische Kirche auch in ihren gottesdienstlichen Angelegenheiten die Möglichkeit und die Gefahr eines Schwankens zwischen den Extremen. Sie konnte bald mehr angezogen werden von dem evangelischen Zuge, welcher die reformirte Kirche geführt hatte, bis zum völligen Abstreifen und Geringschätzen überlieferter Satzungen und dem Vertrauen nur auf den Geist und das Wort Gottes allein, bald mehr von katholischer Ueberschätzung der Formulare, von Mistrauen gegen die unvermittelte Verkündigung des Wortes allein, zuweilen bis zur Restauration eines priesterlichen Dazwischentretens zwischen Gott und Mensch und zur Anerkennung der Superiorität priesterlicher Functionen, bis zur Wieder-

aufrichtung einer sacramentlich-exhibitiven Absolution, sogar bis zum Wiederfordern von mehr als zwei sacramentalen Handlungen nebst Behauptung ihrer Wirkungen ex opere operato gegen die Apolog. art. 3 p. 123 und art. 13 de Numero et Usu sacrament. p. 202 u. 204.

Freilich, was hier in neuester Zeit zuweilen versucht, gewünscht und zum Glück nicht ebenso oft ausgeführt ist, hat man oft ungerecht beurtheilt, wenn man es katholisch oder katholisirend genannt; jedoch nur insofern ungerecht, als es ein Unrecht gegen die katholische Kirche war, sie mit einem so principlosen, so sich selbst zerreissenden und zerstörenden Gewirre von evangelischen und antievangelischen Bestandtheilen, wie hier öfter herauskam, zu vergleichen. Die katholische Kirche auf dem Grunde ihrer festen Voraussetzung (welche die Reformation freilich als einen Wahn betrachten muss), dass sie selbst die äussere Gesellschaft unter Papst und Clerus, die Kirche sei, ausser welcher kein Heil, also mit der consequenten Unentbehrlichkeit der Dazwischenkunft dieses Priesterthums, wird zu einer grossartigen christlichen Erziehungsanstalt für jene ewig unmündige Gemeine, welche dieser menschlichen, aber wie sie meint, göttlich eingesetzten Leitung zu ihrem Ziele nicht glaubt entbehren zu können, und ihr Cultus wird der unerlässliche Werkdienst, welcher ein Theil dieses Gehorsams und dieser Zucht ist, durch welche sie zu Christo führen soll. Hingegen jene Versuche auf lutherischer Seite, das Widerstrebendste in Eins zusammenzwingen zu wollen in Bekenntniss und Praxis, das Abwerfen des Werkdienstes und doch Rehabilitation desselben, das evangelische Sich-Sehnen und Trachten nach dem Ziele des allgemeinen Priesterthums, nach dem Heranwachsen zum Mannesalter Christi (Eph. 4, 13. 14.) und doch herrschsüchtiges Verlangen nach alleiniger Privilegirung des Clerus und ewiger Laienhaftigkeit der Gemeine, das Dringen auf Einfachheit, Energie und Ursprünglichkeit und doch zugleich Wiederaufrichtung des alten Wahns vom Werth der Menge der heiligen Handlungen*), haben bisweilen etwas so Charakterloses, so Unwahres

*) Es ist freilich eine falsche Ansicht von der Reformation, dass sie nichts als das Signal zu Willkür und Aufhebung von Zucht und Gemeinschaft sei, und sie ist im Allgem. auch wohl abgethan, nur dass Katholiken sie noch gern hegen und gern, wie alle Feinde geordneter Freiheit, behaupten, dahin führe jede Freiheit. Allein ebenso unwahr ist, was jetzt viel verbreitet wird, dass gar keine Befreiung von der Last der Satzungen von der Reform. habe ausgehen sollen, dass nur eine andere Last der Tradition und der Hierarchie, nur eine andere Form der Laienhaftigkeit und Unmündigkeit der Gemeine habe eingeführt werden sollen, und so auch wieder ein fester Ceremoniendienst, während die Aug. Confessio art. 28, p. 65 ausdrücklich leugnet, dass ein cultus similis levitico ad promerendam justificationem nöthig sei. Aber eben weil das unwahr ist, kann man zugestehen, dass in der evangel. Kirche ein gemässigtes Ausgleichen

und Sich-widersprechendes, dass es nur zu einer günstigen Voraussetzung werden kann, wenn man annimmt, es sei mit dem evangelischen Bekenntniss nicht mehr recht ernst gemeint. Dieser Unglaube an den Geist, und das Kommen des göttlichen Reiches, dieses Sichanklammern an Stützen und Bindemittel führen in der That auch zum Verlassen der evangelischen Kirche, wie alljährlich Tausende von Uebertritten in England zeigen. Nun mag zwar die damit eintretende Erweiterung der „Erziehungsanstalt der Unmündigen", wie man die katholische Kirche zuweilen nennt, den Bedürfnissen und dem Nothstande einer sich selbst aufgebenden und an sich selbst verzweifelnden Zeit gemäss sein. Aber bei jeder neuen Regung eines Kraft- und Freiheitsgefühls nicht selbstsüchtiger sondern urchristlicher und antipharisäischer Art, wie das Luther's war, werden sich immer Christen finden, welche gewiss sind, dass sie in Sachen des Glaubens sich nicht auf fremde Schultern stützen dürfen, sondern im tiefsten Innern selbst ihrem eigenen Herrn stehen und fallen müssen. Aus diesen wird sich dann immer wieder, unter welchem Namen es auch sei, die Sache einer evangelischen Kirche regeneriren, und sie werden ihren Cultus nicht mit Magie und opus operatum ferner zu überlasten sondern davon zu befreien und das Eine Nothwendige zu verdienten Ehren zu bringen das Bedürfniss haben.

§ 14.

Aeusserungs- und Darstellungsmittel des evangelischen Cultus.

Verhältniss zur Kunst im Allgemeinen.

C. Grüneisen, De Protestantismo artibus haud infesto. Stuttg. 1839. — Nitzsch, Prakt. Theol. Bd. I, § 55, p. 318—343. — Vergl. auch in Staudenmaier, Der Geist des Christenth. Th. 1, p. 231—240 das Gedicht von A. W. v. Schlegel über den „Bund der Kirche mit den Künsten". — Alfr. Woltmann, „Die deutsche Kunst und die Reformation" (in den gemeinverständl. Vorträgen von Virchow und Holtzendorf). — Auch Corpus Reform. XXV, 458 Melanchthon über L. Cranach.

Jede sinnliche Darstellung eines geistigen Inhaltes und so auch die, deren der Cultus bedarf, geschieht entweder durch Rede, oder durch Bilder, oder durch Töne, oder durch Bewegungen. Jede dieser vier Ausdrucksweisen kann auch durch die Kunst beherrscht und bestimmt werden, welche sich eben hiernach in redende, bildende,

---

der ersten Einseitigkeit der Reformationszeit und eine Versöhnung mit geordneten Formen angestrebt werden darf.

musikalische und mimische theilt. Somit entsteht die Frage nach dem Verhältniss der Kunst überhaupt und jeder dieser vier Arten von Künsten im Besonderen zum evangelischen Cultus. Man könnte freilich meinen, dass nur eine von diesen, die Rede, das einzige geeignete Aeusserungsmittel für den evangelischen Gottesdienst sei, wie sie denn auch immer das Hauptmittel für denselben sein wird. Noch die Confess. Helvet. II Bullinger's sagt, de idolis IV, p. 472: „praedicare jussit Evangelium Dominus, non pingere et pictura laïcos erudire; sacramenta quoque instituit, nullibi statuas constituit." Allein wenn die übrigen Künste auch eine gottgegebene Sprache haben und sind für das, was stets in allerlei Zungen verkündigt werden soll — und darüber müssen wir wenigstens erst die Erfahrung hören —, so können auch sie in ihrer Art das Evangelium zum Segen mitverkündigen, die „Ehre Gottes mit erzählen" helfen. [Ps. 19, 4: „es ist keine Sprache noch Rede, da man nicht ihre Stimme höret."] Die menschliche Wortsprache genügte vielleicht, wenn es im Cultus bloss darauf ankäme, Wahrheiten und Erkenntnisse mitzutheilen. Allein, wie das innere christliche Leben nicht bloss in Erkenntnissen besteht sondern durch Vieles bewegt wird, wovon eine adäquate Erkenntniss und darum auch eine erschöpfende Beschreibung durch die Rede dem Menschen selbst nicht erreichbar ist, so hat es auch, je reicher und energischer es ist, den Trieb, nach anderen Sprachen zu suchen und in diesem Interesse auch die Hülfe der anderen Künste heranzuziehen, ob sie ihm etwa dienen können. So fragen wir also zuerst im Allgemeinen nach dem Verhältniss des Cultus zur Kunst überhaupt. Wir verweisen hier ausser den schon genannten Werken insbesondere auf die Reden „Ueber den Umfang des Begriffs der Kunst in Beziehung auf die Theorie derselben" in Schleiermacher's Nachlasse, zur Philosophie Bd. I, p. 179—224, 1835.*)

Das hat jede kunstlose Aeusserung einer Gemüthsbewegung, z. B. ein Ruf des Schmerzes, der Freude, mit einer künstlerischen gemein, dass sie beide hervorgehen aus einer inneren Erregung und dass sie eine sinnlich wahrnehmbare Bezeugung veranlassen. Aber ein hinzukommendes Drittes ist nun das Eigenthümliche der künstlerischen Einwirkung, dass sie, während in der kunstlosen Aeusserung Erregung und Ausdruck eins sind, durch einen Act der Besinnung und des bewussten Wollens zwischen beide trennend eintritt oder „einschlägt", und dass sie dadurch „auf der einen Seite schon durch das Anhalten jene rohe Gewalt der Erregung bricht und sich doch zugleich

*) Vergl. ferner Schleierm., Prakt. Theol. p. 78—80. — Hagenbach, Grundl. der Lit. u. Homil. § 6, p. 14.

der schon eingeleiteten Bewegung als ordnendes Princip bemächtigt", eben damit „die Naturthätigkeit über sich selbst erhebend und zu einer Offenbarung des sich seiner bewussten und die Erregung beherrschenden Geistes adelnd".*)

Nach diesen drei Elementen: 1) Erregung, 2) vorbildende, gestaltende Thätigkeit, 3) Ausführung, scheidet sich auch der Antheil der Menschen an der Kunst: 1) lebendiges Gefühl, 2) künstlerische Erfindung und 3) technische Geschicklichkeit.**) Ferner aber sind zu unterscheiden: Werke der Kunst und Werke zu anderen Zwecken bestimmt, an welchen die Kunst einen Antheil erhält. Die ersteren können vielleicht zufällig auch noch anderen Zwecken dienen, zunächst aber und als Werke des Künstlers sollen sie nur bewusste und gewollte Darstellung des Gegenstandes sein, der ihn innerlich bewegt, und weder bloss nach der Bedeutung dieses Gegenstandes noch bloss nach der technischen Geschicklichkeit in der Ausführung des Kunstwerkes entscheidet sich der Werth der künstlerischen Production.***) Aber auch an Werken, welche zuvörderst anderen als künstlerischen Zwecken dienen sollen, z. B. an den meisten Werken der Architektur, kann mitwirkend die Kunst einen Antheil erhalten, nämlich durch dasselbe Ergreifen, Beherrschen und Gestalten der hier vorherrschend durch den Zweck bestimmten Manifestation oder des zur Aeusserung eilenden und treibenden Innern nach ihren eigenen nur den Werth des Schönen anerkennenden Gesetzen.

Hiernach bestimmt sich nun auch im Allgemeinen das Verhältniss der Kunst zum Cultus. Auch im Cultus sucht die innere

---

*) Schl.'s sämmtl. Werke zur Philos. Bd. I, p. 192 u. 193. — Vgl. Kinkel, Gesch. d. bild. Künste etc., p. 1: „In den Menschen theilen sich Natur u. Geist." . . . „Auf diesem allbekannten, aber vom Denken noch nie ergründeten Geheimniss seiner Doppelnatur ruht das Wesen seiner edelsten Schöpfung, der Kunst. Alle Kunst ist Darstellung eines geistigen Inhaltes in sinnlich schöner Form. Fehlt eins dieser beiden Stücke, so ist wahre Kunst noch nicht vorhanden."

**) Wer z. B. eine Musik nur mit Bewegung anhört, hat nur das Erste, der Componist das Zweite, der vortragende Virtuos das Dritte. Aehnlich bei einem Gedicht: Zuhörer, Dichter, Vorleser.

***) Vergl. Augsb. Allg. Ztg. 1870, No. 29, Beil. p. 438: „Es ist in neuerer Zeit Mode geworden, das Wie als einzig bedeutenden Faktor und das Was als völlige Nebensache zu betrachten, ebenso in der Dichtkunst wie in der Malerei. Dies ist eine unrichtige Anschauung, indem das Was die Seele ist, welche den Künstler inspirirt und folglich auch Einfluss auf das Wie haben muss; des Künstlers Schöpfung ist mit dem Gegenstande ebenso innig verwachsen wie die Seele mit dem menschlichen Körper."

Erregung eine sinnliche Offenbarung, und damit diese nicht eine willkürliche, zufällige, sondern geregelte und entsprechende sei, muss zwischen die Erregung und deren Ausdruck ein ordnender Akt der Besinnung eintreten. Aber der christliche Cultus hat nun ebenfalls noch einen anderen, ernsteren Zweck als den, bloss das Schöne zu gestalten und sich dadurch zu objectiviren. Die Gemeine wie die Einzelnen suchen in ihm einen vollendenden Ausdruck für die frommen Erregungen ihres Gemüths. Sie wollen sich sowohl der höchsten Gegenstände ihrer Verehrung und ihres Strebens als auch ihres besonderen gegenwärtigen Abstandes von denselben bewusst werden. Die Aeusserung soll also nicht selbst Zweck sein, wie ein Kunstwerk, sondern nur Mittel zur erbauenden Rückwirkung. Allein 1) schon, wenn diese Aeusserung eine gemeinschaftliche werden soll, so wird sie nicht nur in der Regel unter Dach und Fach geschehen müssen, also der Architektur bedürfen, sondern sie wird auch nicht nach der Willkür des Einzelnen erfolgen dürfen, vielmehr sich gewissen, für Alle geltenden Gesetzen unterordnen müssen. Diese Unterwerfung aber kann nur die zur ordnenden Mitwirkung zugelassene Kunst bewirken*), da nur das Gesetz, nach welchem sie alles Laute oder sinnlich Wahrnehmbare zu beherrschen und zu gestalten sucht, nämlich das Gesetz des Schönen, ein allgemein anerkanntes ist.**)

2) Die künstlerische Darstellung hat aber auch etwas Verwandtes mit der religiösen Erhebung.***) Wenn nämlich die künstlerische Gestaltung eines im Innern lebendigen Impulses selbst schon eine geistige Erhebung über rohe Natürlichkeit enthält, wenn sie die natürliche Bewegung mildert und veredelt und sie durch Erzeugen eines Idealen über sich selbst hinaushebt, so bewirkt sie dadurch etwas Verwandtes mit dem, was jede ethische Religion, insbesondere das Christenthum hervorbringen soll, nämlich einen freien, geistigen Aufschwung bis zur Herrschaft über den Kampf mit der Natur, über die bloss passiven Zustände. Und so kann sie auch unmittelbar den Zweck des Cultus, die Erbauung christlichen Lebens, durch die mit der Production des Schönen verbundenen erhebenden Eindrücke

*) „Poscit opem chorus." Horatii epist. lib. 2, 1, 134.

**) Wenn z. B. die religiöse Aufregung Vieler sich unmittelbar äussern wollte, so würde ein wüstes Durcheinander entstehen. Die Musik erst macht das gemeinschaftliche Lautwerden Vieler möglich.

***) Michel Angelo schreibt an Vittoria Colonna: „Die wahre Malerei ist edel und fromm von selbst, denn schon das Ringen nach Vollkommenheit erhebt die Seele zur Andacht, indem es sie Gott nähert und vereinigt." (Sepp über Friedr. Overbeck, „Gedächtnissrede in der Künstlerversammlung zu München", Augsb. Allg. Ztg. 1869, No. 359, Beil. p. 5550.)

mit befördern. Dies um so mehr, da die künstlerische Erfindung, sofern sie im Gottesdienst mitwirkt, mit ihren etwaigen Kämpfen und Mühen dem Cultusakte selber schon vorhergegangen sein muss und den Theilnehmern daher nur die Frucht derselben zur Aneignung angeboten werden kann, wodurch bei den Meisten die erregende Mitwirkung der Kunst eine unbewusste bleiben und desto sicherer ohne Zerstreuung erfolgen wird.

[Der Dichter eines Kirchenliedes z. B. hat vielleicht beim Produciren mit sprachlichen Schwierigkeiten zu kämpfen. Das ist eine nicht bloss religiöse Erregung. Allein bietet sich nun einem religiös Bewegten die fertige und vollendete Ausdrucksweise für das, was auch ihn bewegt, zur Aneignung an, so wird dessen Befriedigung über die gelungene Gestaltung seines Inneren ihn auch in diesem seinem Inneren selbst fördern. Kommt nun eine dem Inhalte des Liedes angemessene Composition hinzu, die ebenfalls bei der Entstehung ihre Schwierigkeiten gehabt haben kann, so wird deren Vernehmung und Benutzung der bewegten Gemeine noch eine willkommene Hülfe und Sprache mehr sein.]

Freilich ist hier wohl zu beachten, dass auch manche christlich-fromme Regung ihrem Inhalte nach einer solchen versöhnenden Milderung durch die Kunst widerstreben wird, weil sie durch dieselbe an Kraft verlieren könnte; so z. B. die Erregung des Schuldgefühls, der Busse, wie denn auch eben deshalb Cultusformen dafür die Mitwirkung der Kunst gewöhnlich von sich fern gehalten haben. Dem Busstage stehen Sack und Asche besser an als künstlerischer Schmuck. Aber es giebt doch auch freudige, christliche Gefühle, z. B. der Dankbarkeit, welchen schon jene Versöhnung des Geistigen mit dem Sinnlichen, dessen sich die Kunst als Träger bemächtigt, zu einer ihrem Inhalt angemessenen Aeusserungsform werden kann. Und wie solche Freudigkeit in der Gegenwart das Eigenthum der festlichen Zeiten ist, so hat der Cultus auch besonders in diesen den Schmuck der Künste sich angeeignet. Dem ganz entsprechend hat die Kirche überhaupt in unglücklichen Zeiten der Verfolgung einer feindlichen Welt gegenüber die mit der Welt versöhnende Kunst verschmäht, in einer glücklicheren Gegenwart aber sich immer wieder schnell mit ihr befreundet. Nur bleibt eben hier allerdings das Bedenken, dass durch die Mittel, durch welche die Kunst ihre Erhebung bewirkt, vorherrschend ein ästhetisches Interesse erregt, das sittlich religiöse aber, dessen Aeusserung sie nur unterstützen sollte, zurückgedrängt werde. Allein, während der katholische Cultus mit seiner reicheren künstlerischen Ausstattung dieser Gefahr häufiger unterliegt, ist es doch in der evangelischen

Kirche jederzeit möglich gefunden, ihr nach der Forderung des Ernstes, der Einfachheit, der Keuschheit und Feierlichkeit zu wehren.

Es giebt aber 3) Manches in religiösen Stimmungen, wofür, wenn es geäussert werden soll, überhaupt gar keine andere Sprache gefunden werden kann als die der Kunst. Denn nicht bloss Erkenntniss und Lehre ist der Inhalt der christlichen, religiösen Erregungen, nicht bloss Allgemeines und dadurch Mittheilbares, sondern auch Individuelles, von welchem das Wort gilt: omne individuum ineffabile est, Stimmungen und Gefühle, die auf einer höheren Stufe ihrer Lebendigkeit entweder gar keiner Mittheilung oder nur einer durch die Kunst, z. B. die Musik, fähig sind. Nun soll zwar der evangelische Cultus nach seinem allgemeinen Zwecke die Erbauung und nach seinen allgemeinen Erfordernissen (§ 10) einem unklaren, bloss mystischen Sich-ergehen in Gefühlen nicht Vorschub leisten, allein es bleibt immer noch ein Gebiet der inneren Bewegungen, für welche eine vollendende Aeusserung nur durch die Kunst möglich und in gewissen Schranken unbedenklich sein wird.

4) Wo bei Mittheilungen christlichen Inhaltes symbolische Darstellungen angemessen und nöthig wären, müsste die Kunst wenigstens in negativer Weise, alles Störende beseitigend, mitwirken. Dies kommt jedoch für den evangelischen Cultus weniger in Betracht, da die Einfachheit und Geistigkeit desselben nicht viel von solchen symbolischen Schaustellungen, Processionen, dramatischen Handlungen aus der heiligen Geschichte u. s. f., erträgt. Auch geht dies bereits die einzelnen Künste an, deren besondere Verwendung wir noch speciell in's Auge fassen müssen.

§ 15.

Verhältniss des evangelischen Cultus 1) zur redenden Kunst.

Unter allen Aeusserungsmitteln ist für den Cultus, wie überhaupt, das wichtigste das der Rede. Worte können entweder dem Zwecke der Belehrung und Benachrichtigung eines Anderen dienen — und in Leistungen dieser Art, z. B. wissenschaftlichen, kann in secundärer Weise eine künstlerische Zuthat gestaltend mitwirken — oder sie können rein künstlerisch nur dazu verwandt werden, einen geistigen Inhalt, der den Künstler innerlich bewegt, seien es Gestalten z. B. aus der Vorzeit, seien es subjectivere Zustände und Stimmungen, in besonnener und bewusster Darstellung zum Ausdruck zu bringen in gebundener oder in ungebundener Rede.

Hat nun jede Mittheilung im Cultus immer einen anderen als diesen rein künstlerischen Zweck, so wird auch Alles, was darin an

Rede vorkommt, nur eine secundäre künstlerische Beschaffenheit annehmen, nicht aber als selbständiges Kunstwerk dastehen können. Dies wendet sich leicht an sowohl auf die homiletischen, als auch auf die liturgischen Elemente des Gottesdienstes.

1) Was zunächst Predigt und kirchliche Rede betrifft, so wird nicht bloss ihr ernster, sittlicher Zweck und Gehalt meist nur in beschränktem Masse einen Antheil der Kunst an ihrer Gestaltung möglich machen, sondern auch ihre Form im weitesten Sinne, die Auswahl der zusammengefassten Gegenstände mit eingerechnet, wird mehr durch pädagogische, aus dem Verhältniss zwischen Prediger und Gemeine folgende Motive als bloss durch allgemein künstlerische bestimmt werden. Indessen so weit die Ausführung von Predigt und Rede nach allgemein künstlerischen Anforderungen weder den Prediger noch die Gemeine in wichtigen Dingen stört, jenen nicht in der tieferen Durchdringung des Gegenstandes, in der Lebendigkeit der Mittheilung, diese nicht in der Andacht durch zerstreuendes Wahrnehmen der Kunst und Absicht, sofern vielmehr bei Gebildeten wie Ungebildeten auch in der ernstesten Aufregung Klarheit, Ebenmass, vollendete Sprache dem Zwecke der Erbauung zu Hülfe kommen, wird auch hierbei die Mitwirkung der Kunst wünschenswerth sein. Das Nähere hierüber müssen wir aber in die Homiletik verweisen.

Was sodann 2) die feststehenden, liturgischen Bestandtheile des Cultus angeht, so scheiden sich die liturgischen Aeusserungen der Gemeine selbst von denen des Geistlichen als Vertreters der Gemeine. Für erstere bedarf es schon wegen der Gemeinsamkeit des Lautwerdens einer gebundenen Form. Nun wird zwar der Inhalt und Charakter dessen, was die Gemeine gemeinschaftlich im Cultus ausdrücken kann und soll, verschieden sein; bald wird es ein eigentliches Bittgebet sein, bald Bezeugungen des Dankes gegen Gott, bald Betrachtungen, in welche dieser Dank übergeht, Erinnerungen an den Werth empfangener Wohlthaten, bald sittliche Reflexionen, Schuldbekenntnisse oder Vorsätze, bald solche, in denen der Geist eines Festes sich ausspricht*), oft oder jedesmal wird es auch einer gemein-

*) Vergl. Horatii ep. lib. II, 1, 124 ff.:

Os tenerum pueri balbumque poeta figurat;
Torquet ab obscoenis jam nunc sermonibus aurem;
Mox etiam pectus praeceptis format amicis,
Asperitatis et invidiae corrector et irae;
Recte facta refert; orientia tempora notis
Instruit exemplis; inopem solatur et aegrum.
Castis cum pueris ignara puella mariti
Disceret unde preces, vatem ni Musa dedisset?

schaftlichen Wiederholung des Glaubensbekenntnisses bedürfen. Aber für alle diese sehr verschiedenen Stimmungen wird es schwerlich eine andere Aeusserung geben als die in gebundener Rede und in Gesang. Nur in wenigen Fällen, wie etwa, wenn Gelübde von der Gemeine vor dem Altar gefordert werden, oder wenn bei der Confirmation von mehreren zugleich ein gemeinschaftliches Bekenntniss ausgesprochen wird, kann Versmass und Musik fehlen. Bei allen übrigen Gelegenheiten aber, wo die Gemeine sich gemeinschaftlich kundgiebt, wird die Hülfe der christlichen Dichtkunst unentbehrlich sein, nicht der epischen, nicht, wenn es eine solche hier gäbe, der dramatischen, sondern der lyrischen. Aber eine dienende Stellung wird sie auch hier einnehmen müssen. Das Kirchenregiment, welches doch alle stehenden und allgemeinen Cultusformen bestimmen soll, muss zuerst prüfen und entscheiden, welche Erzeugnisse christlicher Dichter sich eignen, ganzen Gemeinen zum Ausdruck ihrer gemeinschaftlichen Andacht angeboten zu werden [und zwar nach Eigenschaften, durch welche auch die allgemeinen Bedingungen der Volksmässigkeit, Verständlichkeit und Feierlichkeit in freiem Zusammentreffen befriedigt werden], oder welche Aenderungen zuvor mit denselben vorgenommen werden müssen, bis sie dazu geeignet sind.*) Für den einzelnen Fall des Gebrauches im Kirchendienste wird dann noch der Diener der Kirche entscheiden müssen, welches unter diesen im Allgemeinen passend befundenen oder sonst vorhandenen Gedichten für die gemeinschaftliche Kundgebung der Gemeine in dem Ganzen eines einzelnen Sonntags- oder Festcultus zu wählen sei. Je weniger aber die auszudrückende Betrachtung oder Stimmung ihrem Inhalt nach lyrisch bewegter Art ist, desto mehr wird die künstlerische Form dabei nur eine Hülfe sein; so wenn, wie es in vielen Theilen der evangelischen Kirche an jedem Sonn- und Festtage geschieht, ein allgemeines Glaubensbekenntniss der Gemeine in einem Gesange abgelegt wird. Doch wird auch hier die Kraft des Dichters den mehr didaktischen Stoff zu durchdringen wissen, wie das auch bei dem hierzu gewöhnlich gebrauchten Liede von Luther: „Wir glauben All' an einen Gott“ oder dem von Nic. Decius: „Allein Gott in der Höh' sei Ehr'“ der Fall ist.**)

Poscit opem chorus et praesentia numina sentit;
Coelestes implorat aquas docta prece blandus;
Avertit morbos, metuenda pericula pellit;
Impetrat et pacem et locupletem frugibus annum;
Carmine dî superi placantur, carmine Manes.

*) Dies wird ausführlich in der Liturg. § 26 besprochen werden.

**) Wie viel auch positiv zur Entwicklung christlichen Lebens geschehen kann durch die christl. Dichtkunst, wie sie dem gemeinschaftlichen Gesange der

Für die durch den Geistlichen als Liturgen statt der Gemeine vorzutragenden Worte bedarf es nicht in gleichem Masse, wenigstens nicht um der Ordnung der Mittheilung willen, einer gebundenen und auch äusserlich künstlerisch bestimmten Form. Mehr zeigt sich dieses Bedürfniss noch bei den Worten, welche er in einem liturgisch geordneten Wechselverkehr mit der Gemeine ausspricht, wo, wenn auch die metrische, doch die musikalische Gebundenheit der Form kaum wird entbehrt werden können. Bei denjenigen Worten aber, welche er allein vorträgt und welche die höchsten Aeusserungen der gemeinschaftlichen Andacht mit umfassen, ist zum Theil die Form schon biblisch festgestellt, wie beim „Vater-Unser", bei den Einsetzungsworten des heiligen Abendmahls. Aber auch für das, was dabei von neuerer Festsetzung ist, wird der für das Höchste erforderliche Ernst und die nothwendige Einfachheit in der Regel sich wenigstens dem Versmasse entziehen. Dennoch bedarf es für die feierlichste Kundgebung der Andacht eine möglichst vollkommene Form, wenn diese Aeusserung als eine gleichlautende sich regelmässig wiederholen und doch nicht mit dem Reiz des Neuen zunehmend verlieren, sondern immer mehr befriedigen soll. Wenn es daher eine auch ohne Versmass schaffende Kunst des vollendeten Ausdrucks giebt, so wird man diese zur Feststellung liturgischer Formeln nicht genug herbeiwünschen können. Sie wird aber hier in dem Masse schwierig sein, wie die frische, nicht durch Zweifel und Reflexion gelähmte Begeisterung für den wiederzugebenden Inhalt, welche auch für die reinste Ausdrucksweise erfinderisch macht, selten ist. Und sofern die rechte Sprache in Zeiten, wo sie durch Gemeingeist getragen wird, frischer und kräftiger lauten wird, als in solchen, wo auch den Erregtesten diese Hülfe fehlt, wird man Grund haben, die liturgischen Erzeugnisse solcher Zeiten denen aus mehr herabgestimmten Perioden vorzuziehen und, wo möglich, diese durch jene wieder zu erbauen und emporzuziehen.*) Zum Glück aber bietet sich jedem Zeitalter, welches etwa der Feststellung neuer liturgischer Formeln bedarf, in den Aussprüchen der Schrift selbst auch für die vollendetste Form eine unerschöpfliche Quelle dar.

Gemeine sich anbietet, beweist am besten die Geschichte der Reformation, welche in vielen Ländern durch nichts so wirksam verbreitet wurde, als durch die Macht des gemeinschaftlichen Gemeinegesanges.

*) Wir sagen nicht alte Zeit und neue Zeit; denn auch jene hat Geistlosigkeit, wie es dieser nicht an Erregung fehlt.

§ 16.

Verhältniss des evangelischen Cultus 2) zur bildenden Kunst.

Schadow, Ueber den Einfl. des Christenth. auf die bild. Kunst, Düsseld. 1842. — G. Kinkel, Gesch. der bild. Künste bei den christl. Völkern. Bonn 1844. — J. E. W. Augusti, Beitr. zur christl. Kunstgesch. Leipzig 1841. 2 Bde. — J. Kreuser, Cölner Dombriefe oder Beitr. zur altchristl. Kirchenbaukunst. Berlin 1844. — Derselbe, Der christl. Kirchenbau, seine Gesch. etc. Regensb. 1860, 2. Aufl. — Th. Roth, Die Grundsätze des evangel. Kirchenbaus. Freiburg 1841. — Semper, Ueber den Bau der evangel. Kirchen. Leipzig 1845. — Weingärtner, Ursprung und Entwickl. des christl. Kirchengebäudes. Leipz. 1858. — Th. Henke in Herzog's Realenc. Art. „Baukunst, christl." Bd. I, p. 724 bis 734. — Ch. C. J. Bunsen, Die Basiliken des christl. Roms. München 1843. — E. Förster, Denkmale deutscher Baukunst, Bildnerei und Malerei von Einführung des Christenth. bis auf die neueste Zeit. In Lieferungen. Leipzig 1853 ff. — L. Schiller, Die Entwickl. der Kirchenarchitektur. Braunschw. 1856. — C. v. Lützow, Die Meisterwerke der Kirchenbauk. München 1864. — H. Otte, Handb. der kirchl. Kunstarchäol. des deutschen Mittelalters. Leipzig 1863—68. 4. Aufl. — Ch. Weisse, Verhältniss des protestant. Christenth. zur bildenden Kunst, in der Protestant. Kirchenztg. 1866, No. 25 ff. — Evangel. Kirchenztg. 1842, No. 27—28; 73; 1848, No. 69; 1849, No. 80. — Allgem. Kunstgesch.: F. Kugler, Handb. der Kunstgesch. Stuttg. 1842; 4. Aufl. 1861, 2 Bde. — E. Förster, Gesch. der deutsch. Kunst. Leipzig 1860, 5 Bde. — W. Lübke, Grundriss der Kunstgesch. Stuttgart 1866, 3. Aufl. — C. Schnaase, Gesch. der bild. Künste. Düsseld. 1866, 2. Aufl.

Noch entschiedener als die redende darf die bildende Kunst bei dem evangelischen Cultus nur eine secundäre Stellung einnehmen. Der Baukunst freilich kann die evangelische Kirche nicht entbehren. Denn während die heidnischen Religionen oft nur einer Ueberdachung des Götterbildes zum Heiligthum bedurften und das Volk draussen feiern und opfern konnte, ist für eine christliche Gemeine stets ein grösseres Gebäude erfordert worden, welches auch für sie selbst Raum hat. Dies nicht nur wegen des nordischen Klimas, sondern selbst auch auf Grund des Unterschiedes zwischen heidnischer und christlicher Gottesverehrung, dass nämlich bei der letzteren, und bei der evangelischen insbesondere, das in Acht zu nehmende Heiligthum, nämlich der göttliche Geist, im Herzen der Gemeine und diese selbst der „lebendige Tempel" desselben sein soll. Demgemäss gehört die Gemeine ebenfalls in das Heiligthum. Dies ist im Occident und Orient auch jederzeit festgehalten worden und wird darum auch bei evangelischen Kirchengebäuden berücksichtigt werden müssen.

In anderer Beziehung hat man wohl bisweilen für den Gebrauch

der evangelischen Kirche erst noch ursprüngliches und neues Evangelisches gefordert und dabei oft vergessen, dass, wie die evangelische Kirche selbst nichts Neues sein, mit der Geschichte brechen sondern sie fortführen will, auch die vorgefundenen Formen des Gottesdienstes für das gemeinsame Christliche bereits vielfach ein vollendeter Ausdruck sein und nur etwa einer Reinigung bedürfen können. Aus diesem Grunde und so lange die Versuche, neue evangelische Formen zu erzeugen, so vergeblich bleiben als bisher, wird die evangelische Kirche, gerade wie das Christenthum selbst that, als es in die Welt kam, nur zwischen den vorgefundenen Formen zu wählen und Einzelnes an ihnen zu modificiren haben. Welche sind aber diese Formen?

Es scheidet sich hier, wie auch sonst fast überall, die morgenländische und abendländische Kirche. Der Typus der morgenländischen ist die runde, tempelartige Kuppelkirche; der Typus der abendländischen die oblonge, römische Basilika.

Die erstere, wie sie nach dem Vorbilde vielleicht schon der Kirche des heiligen Grabes*) und gewisser der Sophienkirche zu Constantinopel in Griechenland und dem russischen Reiche angewandt und gerade jetzt mit conservativem Purismus festgehalten wird, während sie nur sehr sporadisch in's Abendland gelangt ist, besitzt mit der runden Kuppel einerseits eine grosse Einheit des Raumes, welche sich für die Predigt gut benutzen liesse, andererseits hat sie nicht das Uebermass der Erhebung des Clerus auf einem streng geschiedenen und erhöhten Chor und auch insofern ist in ihr ein Ausdruck evangelischer Gemeinschaftlichkeit gegeben. Allein dies beides wird dadurch wieder aufgewogen, dass die durchaus passive Gemeine aus dem mittleren Hauptraume möglichst in die Seitengänge gedrängt wird und die Frauen nach orientalischer Sitte in den oberen Räumen versteckt sind. Ueberhaupt stellt sich in dieser schweren Kuppelkirche mit ihrem steinernen Himmelsgewölbe über dem Ganzen zu sehr nur starre Ergebung und passive Unterwerfung dar, die dem evangelischen nicht bloss sondern dem occidentalischen Geiste überhaupt fremd sind. Das der occidentalischen Kirche, von der die evangelische doch ein Theil ist, angemessene Haus ist nicht die byzantinische Hofkirche, sondern das Haus des römischen Gemeinelebens, die Basilika. Aber diese ist freilich selbst nicht so starr sich gleich geblieben, wie die orientalischen Kirchengebäude, sondern hat in mehreren Stadien ziemlich verschiedene Entwicklungsformen erzeugt, welche für den Gebrauch der evangelischen Kirche nicht alle gleich geeignet sind.

---

*) Vergl. Mabillon. Acta Sanctorum coll. d'Ach. etc. II, 505, den Riss der h. Grabeskirche von Adamnan.

Die älteste römische Basilika*) des IV. Jahrhunderts [und der folgenden] würde für den evangelischen Cultus den Vorzug der Einheit des Raumes, der Ungeschiedenheit des Clerus von der übrigen Gemeine haben, wie sie denn auch zu einer Zeit in Gebrauch genommen wurde, wo die hierarchische Scheidung des Clerus von der Gemeine noch keine so strenge war. Allein weltlich entstanden, wie sie ist, hat sie auch noch einen weltlichen, ruhig heiteren Charakter; die flache offene Balkendecke giebt ihr einen südlichen Anstrich und das gänzliche Fehlen des Gewölbes macht in unserer Zeit fast den Eindruck der absichtlichen Vermeidung. Es wird auch nicht leicht sein, für die Kanzel eine passende Stelle zu finden. Die beste wäre noch da, wo sie ursprünglich war, an den Chorschranken, den Cancellis, von welchen sie den Namen hat.

In höherem Grade möchte daher die nächste Fortsetzung der alten römischen Basilika für den evangelischen Cultus sich eignen: die romanische Basilika oder die Kirche des sogenannten Rundbogenstyls, welchen man sonst — und zwar ganz grundlos, da er mit Constantinopel und der griechischen Kirche gar nichts zu schaffen hat und niemals in derselben ausgebreitet gewesen ist, — den byzantinischen nannte, neuerlichst aber für den deutschesten gehalten hat. Die Blüthezeit desselben fällt in das zehnte bis zum zwölften Jahrhundert. Hier findet sich zwar schon mehr Scheidung zwischen dem Platz des Clerus und dem der Gemeine durch das dazwischen gelegte Querschiff, aber es fehlt nicht die Gradation und es ist dieser Kirche selbst die für den evangelischen Gebrauch neuerlich von Semper vorgeschlagene Verbindung mit einer Kuppel über dem Kreuz nicht fremd, was sie für den evangelischen Cultus noch geeigneter machen würde.

3) Dem christlichen und somit auch dem evangelischen Charakter in der Hauptsache durchaus gemäss ist ohnstreitig der schöne Styl des XIII. und XIV. Jahrhunderts, die germanische Basilika [mit Unrecht „gothisch" genannt]**), in welcher der Sieg des Gewölbebaues über den Säulenbau, des Steinbaues über den Holzbau vollendet ist.

*) Vergl. Chr. Traug. Weinlig, Briefe über Rom I—III, Dresden 1782 bis 87. Darin Speccato Interno (das Innere) Della Basilica Di S. Paolo Fuori Delle Mura. Dasselbe auch im „Christl. Kunstblatt" 1859, p. 180.

**) Lübke, Grundriss der Kunstgesch., p. 365: „Man hat die Gebäude dieses Styles in einer Zeit einseitiger Anschauungen schimpfweise „gothische" genannt, weil man glaubte, nur rohe Barbaren wie die alten Gothen hätten solche Werke hervorbringen können. Neuerdings ist aber dieser gothische Styl zu Ehren gekommen und darf den alten Namen mit gutem Rechte tragen." Die Bezeichnungen „deutscher, altdeutscher, germanischer oder Spitzbogenstyl" will Lübke nicht gelten lassen, weil sie „das Wesen der Sache nicht zutreffend und erschöpfend bezeichnen".

Leben, Kraft und Emporstreben überall, durchgängige Gemeinschaft bei voller Selbständigkeit und Schönheit aller einzelnen Glieder, Gesetz und Freiheit neben einander, Entwicklungsfähigkeit bis in's Unendliche, Weltüberwindung bis zur rhythmischen Bewegung selbst der Steine, das sind die Grundzüge dieser Architektur und sollten auch die der evangelischen Kirche sein. Es darf auch nicht eingeräumt werden, dass dieser Bau specifisch katholisch sei, nicht nur weil die evangelische Kirche gerade so gut als die tridentinische an den fünfzehn ersten Jahrhunderten der Kirche ihre Vorgeschichte hat, sondern insbesondere, weil jener christliche Geist, welcher die Baukunst des XIII. Jahrhunderts hervorrief, so ganz den frischesten volksthümlichsten Regungen der hohenstaufischen Zeit angehört, so ganz germanisch christlich ist, dass die Reformation sich ihn noch mit mehr Recht als Vorläufer vindiciren kann als die römische Kirche. Die letztere hat auch neuerlich nach ganz richtigem Instinkt, weil sie selbst aus christlichen und heidnischen Elementen gemischt ist, so auch ihre Gotteshäuser, wie St. Peter, mehr nur aus antiken römischen Formen combinirt und complicirt.

Die allzu entwickelte Gliederung in der germanischen Basilika, die Menge der gesonderten Seitenräume, der geschiedene Chor und die Seitenschiffe passen zwar nicht sonderlich zu der Gemeinsamkeit des evangelischen Cultus. Sie ist vielmehr eben hierdurch der günstigste Ort für mannigfaches isolirtes Zusammensein, nicht gerade aber für die Predigt, welche überall hörbar sein soll. Allein desto besser eignet sich alles Uebrige, was ein geschlossenes Gebäude dem Cultus nur irgend gewähren kann, für den evangelischen Cultus: der hohe durchaus christliche, himmelanstrebende Charakter des Ganzen, das geistige Streben, welches in die schweren Massen der Steine belebend eingedrungen ist, die Akustik, welche so vortrefflich zusammenpasst mit dem gar nicht darin gewachsenen Gemeinegesang und dem Orgelspiel, endlich die schöne Symbolik des Morgenlichtes über dem Orte des Gebetes.

Wegen der allerdings bei diesem Typus, so wie den früheren, immer noch übrig bleibenden Mängel hat man, wie schon bemerkt, noch evangelischere Formen begehrt. So soll vor Allem in der evangelischen Kirche die Einheit und Gemeinsamkeit eines grossen Raumes angestrebt werden und die Scheidung zwischen dem Chor als dem Orte, welcher die Superiorität des Clerus bezeichnet, und dem Orte der Gemeine wegfallen. Dagegen soll die höhere Wichtigkeit, welche die evangelische Kirche der Predigt beimisst, auch räumlich angedeutet werden. De Wette z. B. verwirft jede Basilikenform und

fordert einen runden oder elliptischen Bau.*) E. Förster will einen mittleren Raum als Ort des Gebetes lassen und zu dessen beiden Seiten, getrennt davon, Taufstein und Abendmahlstisch.**)

Schon sind denn auch einzelne Ausführungen solcher amphitheatralischen oder theatralischen Hörsäle versucht worden, wie die Frauenkirche zu Dresden, die Paulskirche zu Frankfurt a. M. und in oblonger Form die protestantische Kirche zu München.***)

Allein jene Grundsätze und diese Versuche scheinen sowohl an einer verkehrten Losreissung von der überlieferten Form der lateinischen Kirche, welche keineswegs durchaus römisch-katholisch ist, als auch an dem Fehler einer Behandlung des Cultus lediglich als Sache des Unterrichtes und der Lehrmittheilung zu leiden. Auch die evangelische Kirche braucht noch, wenn die Umgebung ihn gewähren kann, jenen befreienden, überirdischen Aufschwung, welcher der Ausdruck der germanischen Architektur des XIII. Jahrhunderts ist. Auch für die evangelische Kirche ist es nicht passend, die Kanzel an den Ort des Gebetes und des Sacramentes zu stellen und aus dem mittleren Raum der Gemeine, oder doch von den cancellis, der Grenze zwischen Chor und Langhaus, zu entfernen, weil sie da ihre traditionelle [missa catechumenorum!] und sehr bezeichnende Stelle hat, sofern die Predigt das wirkliche Leben mit den höchsten Aufgaben desselben vergleichen und vermitteln soll.

So geschieht es also nicht aus Noth sondern nach starken sachlichen Gründen, wenn auch die evangelische Kirche im Ganzen den mittelalterlichen Typus der Basilika festhält und sich dessen erfreut.†) Eine grössere Aufhebung der Scheidewände darin wäre allerdings zu wünschen, wird aber auch zu erreichen sein. Indessen braucht man künftige, glücklichere Erfindungen doch nicht für unmöglich zu halten. So viel aber ist gewiss, dass diese, wie im XIII. Jahrhundert, nur aus einer Regeneration eines starken Gemeingefühls in der evangelischen

---

*) Vergl. De Wette: „Gedanken über Malerei und Baukunst, besonders in kirchl. Beziehung." Berlin 1846. — Dazu die Abh.: „Ueber die Basiliken" in der „Zeitschr. für Protest. u. Kirche" von Thomasius, Hofmann u. Schmidt, neue Folge 29, 3.

**) E. Förster: „Ueber die Aufgaben der Kunst im Bereiche des Protest." Deutsche Vierteljahrsschr. 1840, Heft 2, p. 90—122.

***) Diese letztere, in der Absicht ihrer kathol. Architekten vielleicht bestimmt, eine Satire in Steinschrift auf die protest. Kirche zu sein! Dazu E. Förster in dem genannten Aufs. p. 108: „Charakterlosigkeit schützt nicht vor Unzweckmässigkeit, wie man in München erfahren hat."

†) So ist z. B. auch St. Nicolai zu Hamburg wieder in diesem Style aufgebaut.

Kirche hervorgehen und also sicher ausbleiben werden, so lange in der evangelischen Kirche die weitere Selbstzersplitterung, das Offenhalten ihrer Wunden, zur Freude ihrer katholischen Gegner für Entschiedenheit und Verdienst gilt.

§ 17.

Verhältniss des evangelischen Cultus 3) zur Malerei und 4) zur Sculptur.

G. H. Hotho, Gesch. der christl. Malerei. Stuttg. 1867. — Das christl. Kunstbl. für Kirche, Schule und Haus, herausgeg. unter der Leitung von C. Grüneisen, K. Schnaase und (früher J. Schnorr von Carolsfeld) C. G. Pfannschmidt. Stuttg. 1858 ff. — J. H. v. Wessenberg, Die christl. Bilder. Const. 1827. 2 Bde. u. St. Gallen 1845. — F. Kugler, Handb. der Gesch. der Malerei von Constantin d. Gr. bis auf die neuere Zeit. 3. Aufl. Leipz. 1867. 3 Bde.

Die Werke der Malerei werden für den evangelischen Cultus entbehrlicher sein als die der Architektur, nicht etwa bloss weil sie Gelegenheit zu einer Art von Fetischismus geben könnten, welcher wohl dem Volksglauben der römischen und griechischen Kirche nicht ganz fern liegt*), sondern weil der evangelische Cultus kaum einen Zeitpunkt übrig lässt, welcher ohne Zerstreuung der Betrachtung eines Bildes gewidmet werden könnte. Auch fällt für die evangelische Kirche der reichste Cyclus von darstellbaren Gegenständen, welcher der katholischen Kirche durch die Geschichte der Heiligen und die Lehre vom Fegefeuer gegeben ist, hinweg. Indessen, was den Aberglauben betrifft, so darf man wohl darauf rechnen, dass der Geist der evangelischen Kirche einen abergläubischen Bilderdienst, wie er im XVI. Jahrhundert wohl noch zu besorgen war, jetzt nicht mehr aufkommen lassen werde. Die Gefahr der Zerstreuung aber wird durch die Gewohnheit vermindert werden. Ja der Schmuck der von Kindheit auf gesehenen Gemälde wird in der Gemeine die Anhänglichkeit für den Ort und die Lebendigkeit ihrer Anschauungen von biblischen Erzählungen, sowie ihrer Rückerinnerungen an Erlebnisse in diesen Umgebungen mehr als leere Wände beleben können. Dies gilt selbst von solchen Gemälden, welche etwa noch aus der Zeit vor der Reformation,

*) Eben deshalb erklärte sich im XVI. Jahrhundert die schweizerische Reformation in Lehre und Praxis gegen den Gebrauch der Bilder. Theses Bern. v. 1528 VIII bei Niemeyer p. 14. Zwinglii fidei ratio v. 1530 Nono (de ceremoniis) p. 31. Conf. Basil. I, v. 1584. 29 u. 30, p. 102. Helvet. I, p. 113. 121. N. 24. coetus sacri. Catech. Heidelb. § 95—98, p. 453—54. Helvet. II, p. 471—72; wogegen die Conf. Aug. p. 61 und die Apolog. p. 250 ihre Duldung im Allgemeinen unbedenklich findet und Luther sich öfter sehr günstig für sie erklärt hat.

der Heiligengeschichte oder lokalen Verhältnissen angehörend, in der evangelischen Kirche noch geduldet werden. Sie repräsentiren zuweilen auch, wie die Predigt das gegenwärtige, christliche Leben einer Gemeine mit den ewigen Aufgaben desselben vergleichen soll, das Verhalten der früheren Generationen derselben zu diesen Zielen, so z. B. die Gemälde über Familiengrabmälern.

Zu neuen Darstellungen für evangelische Kirchen bietet aber gerade die heilige Schrift reichlichen Stoff dar. Dieselben werden sich auch leicht den einzelnen Theilen des Gebäudes anschliessen. Am Eingange oder in den vorderen Räumen einer evangelischen Kirche würden Darstellungen wie die Salbung Christi durch Maria, als ein Ausdruck der Hingebung, die Vertreibung der Käufer und Verkäufer aus dem Tempel, die Speisung der Fünftausend oder selbst das Wunder zu Kana symbolisch bedeutungsvolle und zugleich verständliche Zierden sein. Für den Altar*) etwa der Einzug Christi in Jerusalem, eine Darstellung des Abendmahls, das Kommen der Kinder zu Jesu oder (Act. 2) die Ausgiessung des heiligen Geistes.**) Wo nur wenige Gemälde und diese nur in den Haupträumen zu finden sind, sollten dieselben wenigstens nicht untergeordnete Ereignisse, wie z. B. den bethlehemitischen Kindermord, zum Gegenstande haben.***)

Es wird also nur die biblische Geschichtsmalerei der evangelischen Kirche und ihrem Cultus dienen können. Die Genremalerei, wiewohl sie fast durchgängig eine Frucht der protestantischen Rückkehr zur Natur ist, findet doch im evangelischen Cultus keine Anwendung, und die Ornamentenmalerei höchstens als Glasmalerei. Die Portraitmalerei ist wohl auch bei Denkmälern in evangelischen Kirchen angewendet worden; sie darf aber dabei durchaus nicht in den Vordergrund treten. Die Landschaftsmalerei wird wohl nur wenig an die Reihe kommen; jedoch könnten treue und würdige Darstellungen palästinensischer Ge-

---

*) Ob die Kreuzigung Christi ein geeigneter Vorwurf für den Maler (oder auch Bildhauer) ist, dürfte immer noch die Frage sein. Vergl. Hagenbach, Grundlinien etc. p. 20.

**) Vergl. E. Förster: „Ueber die Aufg. der Kunst etc.“ a. a. O. p. 95.

***) Vergl. De Wette: „Gedanken über Malerei etc.“ p. 51—57. „Für diese wenigen Bilder nun hätte man sich auf die wichtigsten Personen und Thatsachen der evangel. Geschichte, auf Christus und die Apostel in den bezeichnendsten Momenten ihres Lebens und Wirkens zu beschränken; und falls nur ein einziges Bild in einer Kirche Platz fände, so dürfte der Gegenstand kaum ein anderer als Christus selbst sein. Der ärgste Missgriff ist es, wenn das einzige Kirchenbild einen ganz untergeordneten Gegenstand, z. B. den bethlehemitischen Kindermord darstellt.“

genden in Nebenpartieen der Kirche nicht geradezu für unangemessen gehalten werden. Auf die allgemeinen Erfordernisse von Einfachheit, Ernst und Feierlichkeit (d. i. das Nichthervortreten des Sinnlichen) wird bei jeder Ausführung Rücksicht zu nehmen sein. Auch ist wohl zu beachten, dass Mittelmässiges hier störender ist als nichts.

Gleiches wird endlich auch 4) von der Skulptur gelten, mag sie nun in Stein, in Metall oder Holz arbeiten. Kunstwerke (von Veit Stoss (Holzbildner), Adam Krafft (Steinhauer) und Peter Vischer (Erzgiesser), wie sie die protestantischen Kirchen von Nürnberg und Ulm schmücken, können der evangelischen Kirche nur willkommen sein. Der grösste Bildhauer unseres Jahrhunderts, Bertel Thorwaldsen, selbst Protestant, soll gemeint haben, dass die Malerei sich mehr für die katholische Kirche eigne, die Bildhauerkunst aber sei protestantischer, weil antiker, weniger phantastisch, klarer und bestimmter. Freilich aber tragen seine Bildwerke, selbst seine christlichen, in der That auch vielmehr einen antiken, heroischen als christlichen Charakter. Sein Christus und die zwölf Apostel, mit welchen er die evangelische Hofkirche zu Kopenhagen ausgestattet hat, gehören zwar zu den grössten Bildwerken neuerer Zeit, haben aber wenig Ausdruck des Christlichen an sich. Aehnliches, wenn auch in geringerem Grade, muss von Johann Heinrich Dannecker's Christus gesagt werden. Auch schon die Seltenheit von nur erträglichen Kunstwerken dieser Art würde die Anwendung der Skulptur stets beschränken.

Was die Skulptur an Ornamenten des Kirchengebäudes sowie auch an heiligen Geräthen liefert, wird ebenfalls nach dem Erforderniss der Einfachheit und des Ernstes im Styl zu beurtheilen sein.*) Daher alles Grelle, aller leere Prunk z. B. in Altar- und Kanzelbedeckungen, alle unpassenden, gedankenlos eingefügten Verzierungen (z. B. Leier, Festons, Weinlaub etc.), alle unharmonische Ungleichheit des Styls zu vermeiden sein wird. Was endlich noch besondere Einzelheiten, z. B. den Gebrauch von brennenden Kerzen (welche schon die Theses Bernenses 1528 No. VII, Niemeyer p. 14 verwerfen), von Kelchen etc. betrifft, so wird man darüber nach evangelischer Freiheit für oder wider entscheiden können.

---

*) „Evang. Kirchenornamentik", Berlin bei Amsler u. Rudhardt 1865. Vergl. die Ankündigung in der Augsb. Allg. Ztg. 1865, No. 326, Beilage p. 5287.

§ 18.

Verhältniss des evangelischen Cultus 5) zur Tonkunst.

Anthes, Die Tonkunst im evang. Cultus. Wiesbaden 1846. Die weitere Literatur siehe in der Liturgik § 20.

Die Hülfe der Tonkunst ist eine unerlässliche Bedingung bei der Ausführung einer gemeinsamen und gleichzeitigen Aeusserung Vieler, wenn diese nicht verworren und störend werden soll. Doppelt aber wird sie Bedürfniss bei höherer, besonders freudiger Erregung. Endlich wird sie, um das Gefühl geistiger Gemeinschaft Vieler zu wecken und auszudrücken, das lebendigste Symbol und die natürlichste Erscheinungsform sein.*) Aus diesen Gründen ist die Hülfe der Musik beim evangelischen Gottesdienst als unentbehrlich zu betrachten. Bei ihr ist die Gefahr, dass sie eine zerstreuende oder sogar verführerische Einwirkung ausüben und dadurch den Zweck des Cultus vereiteln könnte, weniger als bei der bildenden Kunst zu fürchten. Auch schliesst sie sich vermöge ihrer Continuität und Bewegung durch die Zeit hindurch viel enger den einzelnen Manifestationen des Cultus an und durchdringt sie inniger als die bildende Kunst es vermag. Für den Gebrauch im evangelischen Gottesdienst bedarf es aber einer solchen künstlerischen Production, welche heimisch in den Geisteszuständen, wie sie die evangelische Frömmigkeit aussprechen möchte, für dieselben nicht bloss einen möglichst vollendeten, sondern auch einfachen und volksthümlichen Ausdruck zu finden weiss. Und an solchen hat es der evangelischen Kirche so wenig gefehlt, dass sie eigentlich das einfache Kirchen- und Volkslied erst hervorgebracht hat.

Manche haben nun jedoch in der evangelischen Kirche nur den Gesang für zulässig und angemessen gehalten, die Instrumentalmusik dagegen verbannen wollen. In der Schweiz, in den Niederlanden, in Schottland wurden im XVI. Jahrhundert fast durchgängig die Orgeln zerstört, wo die Reformation angenommen wurde, und sie werden in jenen Gegenden von der reformirten Kirche grösstentheils noch jetzt verworfen, obwohl die Bekenntnisse sich hierfür nicht auf die zehn Gebote haben berufen können.**) Selbst in der lutherischen

---

*) Sogar verschiedenen Text kann dieselbe Melodie einigen. Auf der Allianzversammlung 1857 wurden Lieder in drei Sprachen zugleich gesungen.

**) Auch die Homberger Synode vom Jahre 1526 (Oct.) erklärt sich cap. 3 (Reformatio ecclesiarum Hassiae ordinata in Synodo Hombergi celebrata in Schmincke monum. hass. II, p. 588 ff.) heftig gegen die Orgeln. Wenn 1 Cor. 14, 2 ff. keine lingua peregrina ohne interpres dulden wolle, so noch weniger eine Orgel: quod solis auribus sine fructu animi inserviant.

Kirche hat es neuerlich nicht an Gegnern der Orgel gefehlt. So spricht sich besonders Harms gegen sie aus, weil sie den Gesang unhörbar mache und verhindere, dass die Gemeine singen und des Gesanges sich freuen lerne.*) Indessen hat doch die Meinung der Meisten sich für die Beibehaltung der Orgel entschieden und sie gerade wegen ihres ernsten und feierlichen Charakters für vorzüglich geeignet, ohne sie aber einen erbaulichen, ja nur erträglichen Gemeinegesang schwer erreichbar gefunden. In der katholischen Kirche ist der Gebrauch derselben beschränkter geblieben, wie der des Gemeinegesanges selbst. Ueberhaupt hat die evangelische Kirche dem Instrument erst seine höhere Ausbildung verliehen, besonders die lutherische Kirche, welche im XVI. Jahrhundert Feste der Einweihung neuer Orgeln kannte.**)

Die Anwendung anderer Instrumente mag ausnahmsweise bei festlichen Gelegenheiten erträglich sein, darf aber immer doch gegen die allgemeinen Erfordernisse eines christlichen und evangelischen Cultus nicht verstossen.

Die Instrumentalmusik, und namentlich also die Orgel, kann aber nun entweder allein oder als Begleitung eines Textes angewendet werden. Das Erstere wird gemäss der Gemeinsamkeit und Verständlichkeit, welche der evangelische Cultus fordert, immer nur in beschränktem Masse der Fall sein dürfen. Vorspiele, wenn sie wirklich innerhalb ihrer Aufgabe sich halten, nämlich auf das, was in der gottesdienstlichen Feier ausgedrückt werden soll, vorzubereiten und dieselbe Stimmung einzuleiten, wenn sie also nicht einen ganz andern, spielenden und weltlichen Ton anschlagen, können viel zu dem Zwecke der Erbauung beitragen. Man hat sie auch noch wegen des Nutzens empfohlen, dass sie beim Kommen der Gemeine, wie die Nachspiele beim Gehen, das Geräusch bedecken, „ein Dienst“, sagt Harms (p. 79), „für welchen der Gesang zu gut, zu heilig ist“. In dem zweiten, gewöhnlichen Falle aber, wo Orgelspiel und Gesang sich verbinden, ist ausser den allgemeinen Forderungen, welche durch die Würde und Einfachheit der Melodieen des evangelischen Kirchengesanges von selbst auf das Beste befriedigt werden, nur ein Zusammenstimmen beider zu verlangen, welches durch Künsteleien und Spielereien in der Begleitung und in den Zwischenspielen oft genug verletzt wird. Immer

*) Harms, Pastoraltheol. Bd. II, p. 112: „Wenn jetzt wieder, wie in der Schweiz geschehen, das Volk auszöge, alle Orgeln entzwei zu schlagen, ich weiss nicht, ob ich nicht mitginge . . . denn ihre Nützlichkeit ist gering, ihre Schädlichkeit ist gross und kein Mittel, um ihre Schädlichkeit abzuhalten, ist hinlänglich.“ Auch p. 113—122.

**) Jos. Antony, Geschichtl. Darstell. der Entstehung u. Vervollkommnung der Orgeln. Münster 1832.

aber, sowohl für den unbegleiteten, wie für den begleiteten Gesang, wird man um der Ausführbarkeit willen auf die höchste Einfachheit und Popularität des Styls halten müssen; während künstlerisches Singen, zumal vereinzeltes, selbst wenn es schön und erhebend sein könnte, für den evangelischen Cultus schon deshalb zu misbilligen und höchstens ausnahmsweise zu gestatten sein wird, weil die Gemeinsamkeit der Theilnahme daran unmöglich ist. Indessen auf den Kirchengesang werden wir in der eigentlichen Liturgik noch zurückkommen und näher eingehen müssen. Nur dies mag hier noch erwähnt werden, dass in einigen evangelischen Kirchen auch eine Verbindung des Orgelspiels mit gesprochenen liturgischen und selbst homiletischen Worten versucht worden ist, auch z. B. in Fällen, wo durch das Orgelspiel anderweitiges Geräusch verdeckt werden sollte. Allein, wenn es auch möglich ist, das störende Hervortreten des Orgelspiels zu vermeiden und eine höhere Feierlichkeit für gewisse Worte zu erreichen, so wird doch so viel Virtuosität und Resignation des Organisten, als dazu nöthig ist, immer nur selten vorkommen und darum auch die Anwendung dieser Verbindung sich meistens als ungeeignet erweisen.

§ 19.

Verhältniss des evangelischen Cultus 6) zur mimischen Kunst.

Gottesdienstliche Kleidung.

Cultische Darstellungen, welche durch mimische Kunst beeinflusst wären, können im evangelischen Gottesdienst fast gar nicht vorkommen. Wollte man, was 1) das Verhalten der Gemeine betrifft, abwechselndes Aufstehen, z. B. beim Gebet oder beim Anhören des Schriftwortes, und Sitzenbleiben, oder auch Knieen, Herzutreten, Kopfneigen beim Namen Christi und Aehnliches dahin rechnen, so wird dies Alles als gemeinschaftliche und gewohnte Ordnung zwar unbedenklich und würdig sein können, für den Akt selbst aber kann nicht genug Vergessenheit des Aeusseren, also nicht genug Fernhalten jeder Kunst gewünscht werden, weil hierbei jeder Schein des Angelernten und Gemachten schon Herabwürdigung und Frevel wäre. Fragen darf man aber doch nach der angemessensten Haltung und Stellung beim Gemeinegebet. Die Katholiken knieen nieder, einige Protestanten stehen wohl auf, viele bleiben bequem sitzen, in Holland und der Schweiz wohl auch mit dem Hute auf dem Kopfe. Im englischen Gottesdienst ist, wo das Comon prayer book „kneeling“ vorschreibt, ein vorgebeugtes Sitzen gewöhnlich, wobei die Hände vor das Gesicht

gehalten werden.*) Das einzig richtige Verhalten hat man aus Stellen der heiligen Schrift folgern wollen, wie Marc. 11, 25: ὅταν στήκητε προςευχόμενοι etc. Allein diese Stelle giebt doch nur die damalige Sitte an, enthält aber kein Gebot. Viel eher könnte für das Aufstehen bei der Verlesung des biblischen Textes Nehem. 8, 5 geltend gemacht werden: „Und da er (Esra) das Buch aufthät, stund alles Volk auf." Evangelisch jedoch und vor Allem lutherisch wird es sein, allen diesen Aeusserlichkeiten nicht so viel Bedeutung beizulegen, dass man dadurch die rechte Verfassung des Inneren, auf die es doch allein ankommt, vernachlässigte oder gar in eine Art von Werkheiligkeit zurückversänke. Die Confessio Augustana sagt hierüber in ächt evangelischer Schätzung bloss des rechten inneren Verhaltens Art. 7, de ecclesia p. 40: Nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas seu ritus, aut ceremonias ab hominibus institutas; und Art. 15, de ritibus ecclesiast. p. 42: ritus illi servandi sint, qui sine peccato servari possunt, qui prosunt ad tranquillitatem et bonum ordinem in ecclesia. Ein eigenmächtiges Unterbrechen irgend einer bestehenden Ordnung dieser Art aber, etwa ein absichtsvolles Aufstehen beim Gebet an Orten, wo dies nicht zum alten Herkommen gehört, könnte leicht Störungen veranlassen. Geschähe es nun gar mit dem Bewusstsein, dass dadurch als durch ein weiteres Unterscheidungszeichen die bisherige Gemeinschaft mit den Reformirten aufgekündigt würde, so wäre dies ein unchristlicher Misbrauch einer christlichen Form zu einer feindlichen Demonstration gegen Mitchristen.**)

Was aber 2) das Verhalten des Geistlichen besonders bei liturgischen Verrichtungen betrifft, so sind dabei wohl noch einzelne symbolische Bewegungen übrig geblieben, z. B. das Kreuzeszeichen beim Segen oder auch, in lutherischen Kirchen, bei der Distribution des Brotes und Weines im heiligen Abendmahl. Allein auch für diese, sowie für die Bewegungen des Geistlichen bei Rede und Predigt, wird ebenfalls nicht genug Absehen von allen Aeusserlichkeiten und möglichst ausschliessliche Vertiefung in wichtigere Dinge empfohlen werden können, und nur, wo etwa üble Gewohnheiten die Gemeine stören, also den Zweck der Erbauung hindern könnten, dürfte, aber auch nur nach negativen Forderungen der Kunst, eine Anstrengung zur Beseitigung

---

*) Oesterley: Der Gottesdienst der engl. und der deutschen Kirche. Göttingen 1863.

**) Dieselben Dinge, welche in einer arglosen, ruhigen Zeit Adiaphora sind, hören auf, dies zu sein, und werden Versuchungen zur Verirrung, wenn Parteiwuth, also unchristlicher Sinn sich ihrer bemächtigt.

des Unschönen oder Unpassenden von dem Geistlichen zu verlangen sein.*)

Endlich haben wir an dieser Stelle noch der gottesdienstlichen Kleidung der Geistlichen zu gedenken.**) Die Anhänger der Reformation haben seit dem XVI. Jahrhundert gegen die römischen und griechischen Katholiken mit Recht jeden Prunk und jede Ostentation verworfen, und zwar nicht bloss als entbehrlich und unwürdig, sondern auch als eine unchristliche und unevangelische Andeutung jener äusseren priesterlichen Heiligkeit und Erhabenheit, welche die evangelische Kirche ihren Geistlichen nicht zuerkennen kann. Ferner haben die Reformatoren auch hiergegen Warnungen gefunden in Aussprüchen der Schrift gegen pharisäisches Zurschautragen und gegen pharisäische Mikrologie (z. B. Matth. 23, 5 und 24, 28); und dies mit zwiefachem Rechte, wo selbst ausserhalb des Gottesdienstes, also ohne dass die Ordnung und Feierlichkeit es gebieten, solche separirende Abzeichen irgend welcher Art im Sinne einer clerikalen Absonderung eingeführt und dem Geistlichen aufgenöthigt werden würden. Selbst die lutherischen Bekenntnissschriften verwerfen dies ausdrücklich. „Die Heiligkeit“, sagt Luther in Art. Smalc. 3, 12 (de ecclesia) p. 324, „besteht nicht in langen Röcken und anderen Cäremonieen, so sie gegen die heilige Schrift erdichtet, sondern im Wort Gottes und rechtem Glauben.“

Indessen ist doch auch hier die lutherische Kirche gegen manches Bestehende duldsamer gewesen als die reformirte, indem sie solche Aeusserlichkeiten oft unter die Adiaphora rechnen zu dürfen meinte. Schon die Apolog. A. C. Art. 28 de potestate eccles. p. 287 u. Art. 15 de trad. hum. p. 212 gedenkt namentlich der vestitus neben den usitatis ceremoniis publicis, welche beibehalten werden könnten; und die Praxis der lutherischen Kirche hat sich darin selbst ungleich, aber doch durchgängig vereinfachend gestaltet, während ein künstliches Machenwollen in diesen Dingen und jede Hochschätzung derselben sicher der Gefahr zerstreuender und verwirrender Kleinigkeitskrämerei ausgesetzt und eine Satire auf das sola fide und darum Armseligkeit wäre. Unter den reformirten Symbolen aber äussern sich schon Zwingli's 67 Artikel vom Jahre 1523 Art. 26 § 7 gegen besondere Kleidung und Gleissnerei, ebenso Conf. Helv. I Art. 24 coetus sacri p. 121 gegen vela, vestes, aurum argentum etc. und es ist auch in den reformirten Theilen der evangelischen Kirche mehr Uebereinstim-

---

*) Näheres hierüber in der Homiletik, wo über den Vortrag gehandelt wird. § 40.

**) Caspar Calvoer: Rituale ecclesiasticum. Jena 1705, 2 Tom. — Ed. Leopold: Ueber den liturg. Ornat in der christl. Kirche. In Hoppenstedt's vierteljährl. Nachrichten von Kirchen- u. Schulsachen 1826. 1. St.

mung der Kleidung des Geistlichen mit der gewöhnlichen aller übrigen Gemeineglieder stehen geblieben.*) Diese Gleichartigkeit wäre nach Aufgebung jedes katholischen Unterschiedes zwischen Clerus und Laien eigentlich die allein wahre, weil allein bezeichnende Form, wie denn auch die Reformatoren und namentlich Luther ausdrücklich das Mönchskleid ablegten und das damals gewöhnliche Laienkleid an die Stelle setzten. Darum sollte eigentlich nicht jenes Laienkleid des XVI. Jahrhunderts für immer festgehalten werden, sondern mehr Anschliessung an die in jedem wechselnden Zeitalter gebräuchliche und am wenigsten auffallende Tracht stattfinden.**) Indessen, da aus der Ungleichheit und dem Wechsel wieder Unzuträglichkeiten und Misbräuche hervorgehen könnten, und vor Allem da die Sache von der Art ist, dass möglichst wenig Aufmerksamkeit darauf gerichtet und dadurch erregt werden muss, so wird es rathsam sein, bei den gottesdienstlichen Functionen das einmal Uebliche und Hergebrachte, wenn es nur einfach und für den Geistlichen selbst nicht durch Künstelei unbequem und störend ist, beizubehalten.***)

*) In die englische Kirche kam schon unter Elisabeth durch diesen Gegenstand eine schwere Spaltung, indem die Liturgie der Elisabeth Messgewänder beim Gottesdienst und sogar eine besondere, vorgeschriebene Kleidung der Geistlichen „extra templum" beibehalten hatte, was den an die einfache, calvinische Prunk- und Anspruchslosigkeit der Form gewöhnten Puritanern als Veräusserlichung und priesterliche Ueberhebung erzeugend anstössig erschien. Gieseler, Kirchengesch. III, 2, 29: Extra templum et Ministris in universum singulis vestes Papisticae praescribuntur, et Episcopi suum lineum, rochetum vocant, gestant, et utrique pileos quadros, liri pippia, togas longas a Papistis mutuo Sumptas circumferunt.

**) Ebenso dürfte über den Schnitt des Kopf- nnd Barthaares zu urtheilen sein, ein durch alle Jahrh. der Kirche mit ungebührlicher Kleinigkeitskrämerei, zuweilen sogar Strenge behandelter Gegenstand. Vergl. Fr. Nicolai: Ueber den Gebrauch der falschen Haare u. Perrucken in alten u. neueren Zeiten. Berl. 1801. Hier wird p. 129 noch mehr Literatur über diesen Gegenstand nachgewiesen. Auch Tholuck: Gesch. des XVII. Jahrh. II, 225, 379, 44.

***) A. Schweizer, Homilet. § 53, p. 91.

Zweiter Theil.

Liturgik.

Erster Abschnitt.

Die einzelnen liturgischen Bestandtheile des evangelischen Cultus.

I. Functionen der Gemeine.

A. Gesang.

Zur Geschichte des deutschen Kirchenliedes.

Literatur. Allgemeinere. Joh. Casp. Wetzel, Hymnopoeographia oder „Histor. Lebensbeschreibung der berühmtesten Liederdichter.“ Herrnstadt 1719—28. 4 Bde. 8. — Gottfr. Lebr. Richter, „Allgem. biograph. Lexicon alter u. neuer Liederdichter.“ Leipz. 1804. — Aug. Jac. Rambach, „Anthologie christlicher Gesänge aus allen Jahrh. der Kirche.“ Altona u. Leipz. 1817—32. 6 Bde. — J. K. Schauer, „Gesch. der biblisch-kirchl. Dicht- u. Tonkunst und ihrer Werke.“ Jena 1850. (Sehr reich an literar. Nachweisungen.) — E. E. Koch, Gesch. des Kirchenlieds u. Kirchengesangs der christl., insbes. der deutschen evang. Kirche.“ Stuttg. 1852. 2. Aufl. 3. Aufl. in 7 Bänden. 1866—72. — K. Gödecke, „Grundriss der Gesch. der deutschen Dichtung.“ Hannov. 1859. Bd. I—II. — Gottl. Mohnike, „Hymnologische Forschungen.“ Stralsund 1831—32. 2 Bde. — Gottl. Wenzesl. Weis, „Versuch einer Theorie u. geschichtl. Uebersicht des Kirchenlieds.“ Breslau 1842. — J. P. Lange, „Die kirchl. Hymnol. oder die Lehre vom Kirchengesang. Theoret. Abth. im Grundriss.“ Zürich 1843. — Chr. Palmer, „Evangel. Hymnol.“ Stuttg. 1865. Für die Zeit vor Luther. — Luc. Lossius, „Psalmodia h. e. cantica sacra veteris ecclesiae selecta; cum praefatione Melanchthonis.“ Noribergae 1553. Wittenb. 1561 in 4.; 2. Aufl. 1569. — A. H. Daniel, „Thesaurus hymnologicus seu hymnorum, canticorum, sequentiarum collectio amplissima.“ Leipz. 1841—56. V Tom. — A. H. Daniel, „Hymnol. Blüthenstrauss auf dem Gebiete altlatein. Kirchenpoesie gesammelt.“ Halle 1840. — F. J. Mone, „Latein. Hymnen des Mittelalters aus Handschr. herausgeg.“ Freiburg im Breisg. 1853—55. — W. Abrah. Teller, „Kurze und wahrhafte

Gesch. der deutschen Kirchengesänge, bes. vor Luther." Berlin 1781. — Hoffmann v. Fallersleben, „Gesch. des deutschen Kirchenliedes bis auf Luther's Zeit." Breslau 1832; 2. Aufl. Hannover 1854; 3. Aufl. Hannover 1861. — H. M. Schletterer, „Gesch. der geistl. Dichtung und kirchl. Tonkunst vom Beginn des Christenth. bis zum Anfang des XI. Jahrh." Hannov. 1869. Bd. I. Darin p. VII—XI viele literarische Nachweis., bes. kathol. Liturgen und Hymnologen.

Für das XVI. Jahrh. und ff.:

Ph. Wackernagel, „Bibliographie zur Gesch. des deutsch. Kirchenliedes im XVI. Jahrh." Frankf. a. M. 1855 in 4. — Derselbe, „Das deutsche Kirchenlied von M. Luther bis auf Nicol. Hermann u. Ambros. Blaurer." Stuttg. 1841. 1 starker Bd. in 4. — Derselbe, „M. Luther's geistl. Lieder." Stuttg. 1848. — Derselbe, „Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zum Anfang des XVII. Jahrh." Seit 1862 in Lieferungen. Leipz. Bd. I 1862—64; Bd. II 1867; Bd. III 1870; Bd. IV 1874. — F. F. T. Heerwagen, „Literaturgesch. der geistl. Lieder u. Gedichte neuerer Zeit." Schweinfurth 1792—1797. 2 Bde. — E. Chr. Gottl. Langbecker, „Das deutsch-evangel. Kirchenlied." Berl. 1830. — Derselbe, „Gesangblätter aus dem XVI. Jahrh. mit einer kurzen Nachricht vom ersten Anfange des evang. Kirchenliedes und dem Entstehen der Gesangblätter." Berl. 1838. — Jul. Mützell, „Geistliche Lieder der evang. Kirche aus dem XVI. Jahrh. nach den Originaldrucken." Berl. 1858. — Kriebitzsch, „Geistl. Lied u. Choralgesang in ihrer geschichtl. Entwicklung und Bedeutsamkeit für das kirchliche Leben." Jena 1849. — Derselbe, Gesch. des geistl. Liedes der evang. Kirche in kurzen Biogr. der Dichter." Leipz. 1854. — J. A. Cunz, „Gesch. des deutschen Kirchenliedes." Leipz. 1854. — C. Liere u. W. Rindfleisch, „Gesch. u. Erklär. der gangbarsten, evang.-deutschen Kirchenlieder." Berl. 1851. — Ziemlich ausführlich, doch nicht mit besonderer Vorliebe ist der Gegenst. auch behandelt in G. G. Gervinus, „Gesch. der poet. Nationalliteratur der Deutschen." Bd. III u. IV. Leipz. 1848. 3. Aufl. — H. Kletke, „Geistl. Blumenlese aus deutschen Dichtern von Novalis bis auf die Gegenw." Berl. 1841. — L. K. O. Kraus, „Geistl. Lieder im XIX. Jahrh. Mit einem Vorw. von Ph. Wackernagel." Darmst. 1863. — Fried. Hommel, „Geistl. Volkslieder aus alter und neuerer Zeit mit ihren Singweisen." Leipz. 1864.

Bemerkenswerthe Monographieen über einzelne Liederdichter werden zu den betreffenden Namen angegeben.

§ 20.

1. Das deutsche Kirchenlied vor Luther.

Hoffmann v. Fallersleben, „Geschichte des deutschen Kirchenliedes etc." — Ph. Wackernagel, „Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit etc." Bd. II, 1867. — Derselbe, „Das deutsche Kirchenlied etc." 1841. — E. E. Koch, „Geschichte des Kirchenliedes etc." Bd. I, p. 27 ff. — J. B. Lüft, „Katholische Liturgik." Bd. II, § 53—102; p. 98 ff.

Dem deutschen Volke hatte es neben seinen alten, heidnischen Culten nicht ganz an Gesängen zur Begleitung der religiösen Feier gefehlt. Heidnischer Klagegesang an Gräbern dauerte fort bis tief in die christliche Zeit.*) Zum Ersatz für diese Lieder gaben die Missionare den Deutschen bloss den aus Griechenland nach Italien verpflanzten, christlichen Ruf: „Kyrie eleison!" Im Uebrigen wird der Gemeine Schweigen, Gebet und Gesang im Herzen z. B. von einem Abte Pirminius empfohlen.**) Allerdings giebt es Capitularien Karl's des Grossen vom Jahre 789, nach welchen die Gemeine mit den Geistlichen das Gloria Patri und Sanctus singen soll***); doch ist keine Spur, dass dies wirklich zur Ausführung gekommen. Viel früher finden sich Ueberreste deutscher, christlicher Gedichte als Anzeichen, dass deutsche Gemeinen deutsch oder auch nur überhaupt singend in den Gottesdienst eingestimmt haben. Dass die Gedichte, aus welchen die Evangelienharmonie Otfrid's von Weissenburg†) besteht, in den Klöstern seines Ordens, wie einige gemeint haben††), wirklich gesungen worden seien, ist doch sehr unwahrscheinlich. Auch das Vorhandensein deutscher Interlinearversionen lateinischer Hymnen aus dem VIII. Jahrhundert beweist noch nicht für die Anwendung derselben im Cultus.†††) Vielmehr beschränkte sich das Mitsingen deutscher Laien bei solcher Gelegenheit vom VIII. bis zum X. Jahrhundert lediglich auf das Einfallen mit den Worten: „Kyrie eleison!" oder „Christe eleison!" (κύριε ἐλέησον lasen und sprachen die Lateiner: Kyrie eleison), welche oft 100 bis 300 Mal wiederholt, öfter unverstanden entstellt††††) und auch als Schlacht-

*) Aug. Koberstein's „Grundriss der deutschen Nationallit." 5. Aufl. von K. Bartsch. 5 Bde. Leipz. 1872—73. Bd. I. — Wilh. Wackernagel, „Gesch. der deutschen Literat. bis zum dreissigjähr. Kriege." Basel 1872. Abschn. XXII.

**) Pirminius Abbas bei Mabillon, Vet. Analecta. Paris 1723, fol. p. 72.

***) Aehnliches auch unter Ludwig dem Deutschen. Vergl. Pertz, Monumenta Germaniae historica etc. Hannov. 1826 ff. III, 64, 439.

†) „Otfrid's Krist" edit. von Graff. Königsb. 1831. — Kelle, „Otfrid's von Weissenburg Evangelienbuch", Regensb. 1856. — Rapp, „Otfrid's Krist", Stuttg. 1858. — Vergl. auch G. V. Lechler in Theol. Stud. u. Krit. 1849, Heft 1 u. 2.

††) Ph. Wackernagel, „Das deutsche Kirchenlied". 1841. Vorr. p. XXVIII u. No. 78—83 der mitgeth. Lieder. — Derselbe in der grössern Ausg. 1867, Bd. II.

†††) Solche Interlinearversionen sind herausgeg. von Jac. Grimm, „Hymnorum veteris eccles. XXVI interpretatio theotisca etc. Dissertatio ad auspicia professionis philosophiae etc." Gött. 1830. In 4. Daraus hat Ph. Wackern.'s Ausg. 1841 No. 66—77, p. 38—45.

††††) Hoffmann v. F. a. a. O. p. 17 u. 21 führt die Entstellungen: „Krles" (böhmisch); „Kyriole" (flamländ.); „Kyrielle" (franz.) u. „Ukrivolsa" (slavisch) an. Die letztere Form ist nach Thietmari Chronicon. eine spöttische Entstellung und bedeutet: „eine Erle steht im Busche."

gesang benutzt wurden. Der Name „Leisen", der im XIII. Jahrhundert für Lieder aufkam, sowie der Umstand, dass die ersten Lieder noch Kyrie eleison als beständigen Refrain behalten, bezeugen diesen häufigen Gebrauch.*)

Am Ende des XI.**) und XII. Jahrhunderts kommen nun schon nicht nur deutsche Kreuzfahrer- und Wallfahrtslieder vor, welche auch geistlichen Inhalts waren, besonders Marienlieder, sondern im XII. Jahrhundert, als unter dem Zusammenwirken vieler bildender Anregungen überhaupt ein höheres und allgemeineres Interesse des Volkes an geistigen und christlichen Dingen begann, finden sich zahlreiche Nachrichten von deutschen, christlichen Volksgesängen, z. B. „Christ uns genâde" und „Christ, der für uns geboren bist", sowie auch Ueberreste derselben, z. B. die dem Spervogel zugeschriebenen Weihnachts- und Osterlieder.***)

Unter den Gedichten Walters von der Vogelweide†) († 1230) finden sich auch Kreuzlieder; doch weiss man nicht, dass dieselben in den Volksgebrauch oder in den Cultus eingedrungen sind. Wahrscheinlich wurde auch im XII. Jahrhundert schon das seit dem XIII. das ganze Mittelalter hindurch und noch jetzt übliche Lied: „Christ ist erstanden" gesungen, hie und da selbst als Gemeinegesang.

Vielleicht hätte nun der Aufschwung der deutschen Poesie überhaupt eine regelmässigere Einführung des deutschen Volksliedes auch bei dem Gottesdienst bewirkt, wenn nicht gerade mit dem Anfange des XIII. Jahrhunderts von Rom aus, zunächst allerdings gegen die Waldenser und Albigenser in Frankreich, mit grösserer Strenge auf den ausschliesslichen Gebrauch der römischen Sprache beim Cultus gedrungen und der Gebrauch der Landessprache [z. B. in Bibelübersetzungen etc.] verboten worden wäre. Freilich ist dies gerade die Zeit, welche die höchsten Leistungen der lateinischen lyrischen Kirchenpoesie hervorbrachte, zu denen weniger die dem Thomas v. Aquino († 1274) zugeschriebenen: „Lauda Sion salvatorem" und „Pange lingua gloriosi", oder Bonaventura's († 1274) „Recordare sanctae crucis" gehören, als vielmehr die Lieder der Franziskaner Thomas von Celano (starb nicht vor 1255 nach Koch Bd. I, p. 41): „Dies irae.

*) Vergl. Palmer in Herzog's Realenc. Art. „Gesang" Bd. V, p. 110.

**) Aus dem XI. Jahrh. hat Hoffmann p. 29 noch einzelne Spuren, z. B.: „Kyrieleison, helfo sancte Petre" und „Nu sîs uns willekomen hêrro Crist."

***) Hoffmann v. F. p. 36. — Ph. Wackern., „Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit etc." 1867. Bd. II, p. 41.

†) Ausg. von Lachmann, Berl. 3. Aufl. 1853. — Uebersetzung u. Erläuterung von Simrock u. Wilh. Wackernagel. Berl. 1833. 2 Thle. von Koch. Halle 1848.

dies illa" und des Jacoponus oder Jacobus de Benedictis*) († 1306): „Stabat mater dolorosa" und das „Salve caput cruentatum" des heiligen Bernhard († 1153). Aber diese Blüthen halfen dem kirchlichen Volksliede nicht auf. Es sind wohl einige deutsche Kirchenlieder im Gebrauch, wie „Christ ist erstanden" und „Nun bitten wir den heilig' Geist" [von Luther später vermehrt], wie auch der deutsche Prediger Berthold in diese Zeit gehört [† 1272 zu Regensburg]**); aber schwerlich wurden sie im Gottesdienst gesungen. Für diesen sanctionirten vielmehr die Päpste des XIII. Jahrhunderts schon bestimmte Hymnen für das Breviarum Romanum, welche dann auch in Deutschland eingeführt wurden.

Auch die trübe Zeit des XIV. Jahrhunderts, welche auf das heitere und glänzende XIII. folgte, brachte Deutschland wohl Predigten in deutscher Sprache, wie die Johann Tauler's († 1361) u. A.***); doch blieb der Kirchengesang und die Kirchenliederdichtung lateinisch, wenn auch eben deshalb geklagt wird, dass die Geistlichen desto mehr weltliche Lieder in der Volkssprache sängen.†) Nur jene Geissler- oder Flagellantenzüge, welche die Noth, der Hunger und die Pest, besonders der Jahre 1345 und 1348 hervorriefen, hatten deutsche Gesänge, mit welchen sie umherzogen. Twinger von Königshoven [geb. 1346, gest. 1420] ein Zeitgenosse, theilt in seiner Chronik einige solcher Lieder mit.††)

*) Ueber die Verf. von Dies irae und Stabat mater bestehen einige Zweifel. Vergl. Rambach, Anthologie IV, p. IX—X und V, p. IX—10. — Mohnike in „Kirchen- u. literarhist. Stud.", Strals. 1824, Bd. I, Heft 1 u. 2 hat überzeugend dargethan, dass Dies irae von Thomas v. Cel. ist; auch Michael (De sequentia „Dies irae, dies illa", Osterprogr. des Gymnas. zu Zittau 1867) hält ihn für den Verf. Ebenso F. G. Lisco, „Dies irae, Hymnus auf das Weltgericht etc." Berl. 1840 in 4. — Das Lied Stabat mater ist nach Lisco („Stabat mater, Hymnus auf die Schmerzen Mariae", Berl. 1843 in 4.) von Jacobus de Benedictis, welcher, Juriscons. und verheirathet, durch den Tod seiner Frau bewogen ward, Mönch und strenger Asket zu werden. Vergl. endlich H. Alt, „Der christl. Cultus" I, I, p. 435—37. — Koch, Anthol. I, p. 41 ff. — Daniel, Thesaur. hymn. II, p. 131—154.

**) „Des Franziskaners Berthold v. Regensb. Missionspredigten" mit unverändertem Text in jetziger Schriftsprache herausgegeben von Göbel. Regensb. 1857. Vergl. auch Jac. Grimm, Wiener Jahrb. 1825, p. 194—257.

***) Von Tauler ist auch ein schönes Lied: „Es kompt ein Schiff geladen", Rambach Anth. I, p. 405; Hoffmann p. 10; Wackern., „Das deutsche Kirchenlied" Bd. II 1867, p. 303, No. 459. Wahrscheinlich hat er auch wohl noch mehr gedichtet; vgl. Ph. Wackern. Ausg. 1841, p. 610—613, No. 724—729 (bei ihm fängt das erstere Lied an: „Uns kompt ein Sch."). — Bähring, „Joh. Tauler u. die Gottesfreunde." Hamb. rauhes Haus 1852.

†) Bei Hoffmann a. a. O. p. 75.

††) Hoffmann p. 74. 86. 133—149. — Ph. Wackern. 1841, p. 605—610.

Mehr geschah im XV. Jahrhundert für den Gemeinegesang. Zwar mahnte noch das Concil von Constanz, nachdem Joh. Huss und Jacob de Misa Kirchenlieder in die Landessprache übersetzt und in den Cultus eingeführt hatten, vom Gebrauch derselben ab.*) Doch erhielt man ausser übersetzten auch schon neue, in der Landessprache gedichtete Lieder, von denen einige durch einfache Musikzeichen (Wiederholungszeichen) ihren öffentlichen Gebrauch wahrscheinlich machen, z. B. das schöne, von Hoffmann p. 162 mitgetheilte (v. 1414—23):

Ave morgensterne,
erleuchte uns mildiclich!
wir dienen dir so gerne,
erhöre uns gnaediclich!**)

Bald nach Erfindung der Buchdruckerkunst erschienen deutsche Gesänge bereits in kleinen Sammlungen***) und auf Flugblättern, meist Uebersetzungen der gewöhnlichen lateinischen Hymnen für die des Lateinischen unkundigen Laien. Vieles davon hätte sogleich unmittelbar in Gebrauch genommen werden können, da auch die Musik passte.†) Bald finden sich auch Beispiele ihres öffentlichen Gebrauchs wenigstens bei besonderen festlichen Gelegenheiten. Seit dem Jahre 1490 sang man z. B. in Braunschweig am 24. November das deutsche Te Deum wegen glücklicher Befreiung der Stadt.††) Einzelne Provinzialsynoden wie die zu Schwerin 1492 und Würzburg 1482, gestatten neben den lateinischen Liedern den Gebrauch einzelner deutscher, z. B. des „Christ ist erstanden", welches in vielen, Ende des XV. Jahrhunderts gedruckten Agenden mit aufgenommen ist. Auch wurden jetzt schon analoge Umdichtungen beliebter weltlicher Volkslieder in's Geistliche, meist in Marienlieder, versucht†††)

Allein aus allen diesen einzelnen Beispielen sieht man nur Beides: das Verlangen des Volkes nach deutschem Kirchengesang und den Widerstand der Hierarchie dagegen. Trotz der Handgreif-

Nach ihm hat Königshoven die im Jahre 1362 vollendete Chronik Fr. Closner's, Priesters am Münster zu Strassburg, benutzt. Theol. Stud. u. Krit. 1837, p. 889 ff.

*) Koch a. a. O. Bd. I, p. 63. — Hoffmann p. 160.

**) Ph. Wackern., „Das deutsche Kirchenlied" Bd. II 1867, p. 512, No. 674. In der Ausg. von 1841 p. 87, No. 123.

***) Ph. Wackern., „Bibliographie" weist vor 1524 23 Sammlungen nach. — Koch Bd. I, p. 67.

†) So versuchte z. B. Peter Faulfisch Dresdensis († 1440, früher bei Huss in Prag) deutsche Lieder in die Kirche einzuführen, wie Huss mit böhmischen gethan. Vergl. Koch I, p. 64. — Nach Hoffmann jedoch (Anhang p. 8—9) ist die Sache sehr zweifelhaft.

††) Hoffmann p. 357.

†††) Koch I, p. 65 u. 71—74.

lichkeit der Uebelstände, welche der lateinische Kirchengesang mit sich brachte, entschloss sich der Clerus nur ausnahmsweise zu einzelnen Concessionen, freilich zum Theil auch wohl, weil der Gewohnheit des Zeitalters der Volkston und die Volkssprache im Gottesdienste unfeierlich und widersprechend erschienen wäre. Auch kam eine spielende Mischung halb lateinischer und halb deutscher geistlicher Gedichte auf, deren komischer Charakter ebenfalls vom öffentlichen Gebrauch deutscher Hymnen überhaupt zurückhalten konnte.*) Einige darunter sind aber sehr ernsthaft und ausgezeichnet und werden ausnahmsweise auch im Cultus gebraucht, z. B. das Weihnachtslied aus dem XV. Jahrhundert:

In dulci jubilo
nu singet und seit fro!
alle unser wonne
leit in praesepio,

sie leuchtet vor die sonne
matris in gremio,
que est a et o,
que est a et o.**)

§ 21.

2. Das deutsche Kirchenlied im XVI. Jahrhundert.

Ph. Wackern., „Das deutsche Kirchenlied etc." Bd. III, 1870. — Jul. Mützell, „Geistl. Lieder etc." — Ph. Wackern., „M. Luther's geistl. Lieder mit den bei seinen Lebzeiten gebräuchl. Singweisen." Stuttg. 1848, in 4.

Wie die Reformation selbst nicht nur eine religiöse sondern eben so sehr auch eine nationale, besonders eine germanische Befreiung von ausländischer römischer Kirchenleitung war, so forderte sie auch rasch im öffentlichen Leben der Kirche, im Cultus, die nationale Sprache anstatt der römischen, setzte Volksgesang in der verachteten lingua rustica und in einfachen, nationalen Formen und Weisen an die Stelle der künstlichen, vornehmen, esoterischen, römischen Liturgie, und eigenes Mitsingen und Mitsprechen der Gemeine an die Stelle der jede Betheiligung der Gemeine ausschliessenden Aufführungen des Clerus.

Theils hatte man hierzu schon, was man brauchte, theils erlangte man es bei dem vorhandenen Bedürfniss sogleich und besonders durch Luther selbst. Auf drei oder vier schon früher versuchten Wegen schuf er deutsche Kirchenlieder im Volkston, theils durch deutsche Bearbeitung von Psalmen***), theils durch Bearbeitung älterer latei-

*) Hoffmann, Anhang, p. 3—24. — Koch Bd. I, p. 67—68.

**) Koch Bd. I, p. 67. — A. F. C. Vilmar, „Vorlesungen über die Gesch. der deutschen Nationalliteratur", Marburg u. Leipz. 1845, p. 314. — Hoffmann, Anhang, p. 46. — Koch I, p. 68—68.

***) Koch Bd. I, p. 78—79 hat ein schönes Wort Luther's an G. Spalatin hierüber.

nischer oder auch deutscher Hymnen oder Gebetsformeln, theils machte ihn die Grösse seiner Sache auch selbst erfinderisch und aufgelegt zu eigenen Dichtungen, doch dies seltener und nicht am glücklichsten, endlich dichtete er auch weltliche Lieder in's Geistliche um.

Auf die erste Weise entstanden unter den 37 Liedern, welche wir von Luther überhaupt haben*), die Bearbeitungen folgender sieben Psalmen: 1) Ps. 12: „Ach Gott vom Himmel, siehe darein und lass Dich das erbarmen", welches Lied schon unter den ersten acht, von Luther 1524 herausgegebenen [darunter jedoch nur vier von ihm selbst] sich befand. — 2) Ps. 14: „Es spricht der Unweisen Mund wol, 'den rechten Gott wir meinen'" [ebenda]. — 3) Ps. 130: „Aus tiefer Noth schrei ich zu Dir." — 4) Ps. 67: „Es wollt uns Gott genädig sein." — 5) Ps. 128: „Wohl dem, der in Gottes Furcht steht [1524]. — 6) Ps. 124: „Wär Gott nicht mit uns diese Zeit" [1525]. — 7) Ps. 46: „Ein feste Burg ist unser Gott" [wohl schon 1529].**)

Zu der zweiten Classe gehören: seine Bearbeitung des Vaterunsers: „Vater unser im Himmelreich" [1539]. — Zwei Bearbeitungen der zehn Gebote: „Dies sind die heilgen zehn Gebot" und „Mensch, wiltu leben seliglich" [1524 und 1525]. — Die Bearbeitung des Glaubens: „Wir gläuben all an einen Gott", — des Te Deum's: „Herr Gott, Dich loben wir", — mehrerer lateinischer Hymnen: Veni creator spiritus „Komm, Gott Schöpfer, heiliger Geist", — Veni sancte spiritus „Komm, heiliger Geist, Herre Gott", — Veni redemptor gentium „Nu komm, der Heiden Heiland", — A solis ortus cardine „Christum wir sollen loben schon" [alle vier 1524], — auch Joh. Huss' Lied: Jesus Christus nostra salus, „Jesus Christus, unser Heiland" [1524] und Hostis Herodes impie (von Sedulius) „Was furchst du, Feind Herodes, sehr" [1541], dann das Sanctus, „Jesaia dem Propheten das geschah" und Da pacem Domine, „Verleih uns Frieden gnädiglich", — ferner: „Christ lag in Todesbanden", sowie das nach einer Antiphone des XI. Jahrhunderts auch früher schon deutsch bearbeitete: Media vita in morte sumus, „Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfangen."

Zu der dritten Classe, zu den selbständigen Productionen Luther's, sind zu rechnen: aus der frühesten Zeit [1524] das Lied von den zwei Märtyrern zu Brüssel, „Ein neues Lied wir heben an", das Weihnachts-

*) Ph. Wackern. in seiner Quartausg. von „M. Luther's geistl. Liedern" giebt 37 Lieder von Luther; dagegen in „Das deutsche Kirchenlied" 1870 Bd. III, p. 1—31 hat er 54, darunter mehrere gegen den Papst und eins „Wider Herzog Heinrich von Braunschweig".

**) Ueber die Gesch. dieses Liedes vgl. Koch Bd. IV, p. 246—54. — Peter Busch, „Ausführl. Historie u. Erklär. des Heldenliedes Luther's: 'Ein feste Burg etc.'" Hannov. 1731. — Es giebt nicht weniger als 23 Compositionen dieses Liedes.

lied „Vom Himmel hoch, da komm ich her“ [nach Luc. 2.].*) — „Erhalt' uns, Herr, bei Deinem Wort.“ **) Vor allen aber das Danklied: „Nun freut euch, lieben Christen, g'mein, und lasst uns fröhlich springen [1524]***) und der Lobgesang Simeon's: „Mit Fried und Freud ich fahr dahin [1525].†)

Daneben kommen auch schon seit den ersten Jahren der Reformation auf Flugblättern Lieder und Verse vor, welche der Reformation günstig sind.††) Darauf folgen besonders seit 1524 auch Sammlungen. Schon Luther's erste Versuche fanden schnell Nachfolger. Im Jahre 1524, wo er auch die „Cantorey“ in seinem Hause versammelt hatte (nämlich Konrad Rupf, Capellmeister des Kurfürsten, und Joh. Walther, Capellmeister in Torgau), gab er zuerst 8 Lieder heraus [darunter 4 von ihm selbst: „Nun freut euch etc.“, Ps. 12. 14. 130; 3 von Paulus Speratus und eins von einem Unbekannten: „In Jesus Namen heben wir an.“] Noch in demselben Jahre erschienen 9; 1525 aber 28 vermehrte Ausgaben oder neue Sammlungen, 1526 deren 7, 1527 noch 8, die letzte Sammlung von ihm selbst erschien 1545 in Leipzig und sie umfasst 37 Lieder von ihm. Diese Sammlungen mehrten sich in dem Masse, dass Wackernagel's Bibliographie (1855) bis Ausgang des XVI. Jahrhunderts 1149 Nummern (freilich nicht lauter Sammlungen) und im Supplementband der neuen Ausgabe (1864) noch 579 neue zählt, darunter nur 122 vor 1524 und alles mitgerechnet nur 23 Nummern vor Luther. Diese Zahlen bezeichnen am besten das Verlangen des

---

*) Wahrscheinlich hat Luther bei diesem Liede auch das weltliche Lied: „Aus fremden Landen komm ich her“ im Sinne gehabt, es kann also zugleich als ein Beispiel der Umdichtung eines weltlichen Liedes in's Geistliche gelten Vergl. Koch Bd. IV, p. 123.

**) Vergl. Peter Busch, „Historie des Liedes: 'Erhalt uns, Herr, bei Deinem Wort'.“ Wolfenb. 1735. Auch von Stip existirt eine dicke Monographie über dasselbe Lied. Leipzig 1855.

***) Dieses Lied hat der Reformation viele Freunde gewonnen; vgl. Koch Bd. IV, p. 112—115.

†) Ueber Luther vergl. noch Gervinus III, p. 4, 16—20. — C. v. Winterfeld, „Dr. M. Luther's deutsche geistliche Lieder nebst den während seines Lebens gebräuchl. Singweisen“, mit Holzschnitten, Leipzig 1840. — Chr. A. Gebauer, „Dr. M. Luther und seine Zeitgenossen als Kirchenlieddichter.“ Leipzig 1828. — Fr. Crusius, „Dr. Luther's geistl. Lieder. Vollständig und unverändert mit Erläuter.“ Magdeburg 1846. — J. Leop. Pasig, „Dr. Luther's geistl. Lieder mit Anmerk. u. Beilagen“ Leipzig 1845.

††) Ein ältestes vielleicht schon von 1523 vergl. Ranke, „Marburger Gesangbuch v. 1549“. Marb. 1862. Vorr. p. XXVIII. Es sind die Lieder: „Nun freut euch“ und: „Es ist das Heil uns kommen her.“ — Ph. Wackern., Bibliogr. p. 40. CVI; p. 41, CVIII, CIX etc. Sammlungen p. 49, CXXIX, p. 50 CXXX; CXXXI.

Volkes nach deutschem Kirchengesange und die ungeheure Verbreitung und Wirkung desselben.

Auch Hans Sachs (1494—1576)*) gab deutsche geistliche Lieder heraus, zuerst 1524 einzeln das schöne Lied: „Wach auf in Gottes Namen, du werthe Christenheit"; dann bis 1527 noch 4 Sammlungen. Auch er behandelte Psalmen nach Volksmelodieen, so 1526 13 einzeln herausgegebene.**) Zweifelhaft ist nach Hopf und Gödecke***), ob das Lied: „Warum betrübst du dich, mein Herz", mit welchem Philipp von Hessen am Tage seiner Gefangennehmung sich tröstete, von ihm ist [auch Wackernagel hat es nicht unter die Lieder von Hans Sachs aufgenommen]; aber unzweifelhaft von ihm ist das Lied:

„Wach auf, meines Herzens Schöne,
Du christenliche Schaar,
Und hör das süss Getöne,
Das rein Wort Gottes klar,
Das jetzt so lieblich klinget,
Es leucht recht als der helle Tag
Durch Gottes Güt herdringet." [1524.]

Ferner reformirte er oder, wie er selbst sich ausdrückt, „corrigirte christlich" Heiligen- und Marienlieder, indem er sie auf Christum bezog†) und schlug den auch früher schon versuchten Weg ein, bekannte, weltliche Volkslieder geistlich zu parodiren und dadurch recht entschiedene Volks-Kirchenlieder mit populären Melodieen zu schaffen. So verwandelt sich z. B. das Lied: „Ach Jupiter hetst Duss Gewalt" in: „O Gott, Vater, Du hast Gewalt" und „Rosina, wo was Dein Gestalt" in: „O Christe, wo war Dein Gestalt Bei Bapst Silvesters Leben." Nichts ist in der That charakteristischer für den damaligen allgemeinen Aufschwung des deutschen Volkes vom Weltlichen zum Christlichen, als diese Wiedergeburt des Volksliedes, denn

---

*) G. A. Will, „Nürnbergisches Gelehrtenlexikon." Nürnb. u. Altorf 1755 bis 1808. Bd. III, p. 439—445.

**) Vergl. Ph. Wackern., „Das deutsche Kirchenlied", 1841, p. 175—182. No. 246—258, in dem grösseren Werke Bd. III 1870, p. 62—67, No. 88—101.

***) Herzog, „Realencycl." Art. „Sachs" von Hopf. Bd. XX, p. 649 ff. — K. Gödeke, „Grundriss zur Gesch. der deutschen Dicht.", Bd. I, p. 340. — K. Gödeke und Jul. Tittmann, „Dichtungen von Hans Sachs." 3 Bde. Leipz. 1870—71. Bd. I, XL Anmerk.

†) Z. B. das Lied „Maria zart" in:

„O Jesu zart,
Göttlicher Art,
Ein Ros ohn alle Dornen etc."

oder „Die Frau vom Himmel" in: „Christum vom Himmel ruf ich an" oder „Sant Christoph du heiliger Mann" in: „Christe, wahrer Sohn Gottes" u. a. m.

zu jeder andern Zeit findet nur die entgegengesetzte Parodie, das kindische Herunterziehen des Höheren in's Gemeine, Anklang.*)

Wie nun das XVI. Jahrhundert hindurch die Reformation, und bei ihren Anhängern auch die Religion, eine gemeinschaftliche Sache des Volkes und des Lebens blieb, so behielt auch das deutsche evangelische Kirchenlied des XVI. Jahrhunderts noch vorherrschend diesen volksthümlichen Charakter, den frischen Ton des Selbsterlebten, des Gelegenheitsgedichtes, des einfachen, freudigen Bekenntnisses.

Zu den ersten, welche Luther auf den eingeschlagenen Wegen nachfolgten, gehören: Paul Speratus, der Reformator Preussens (1484—1554), mit seinem ächten Bekenntnissliede der evangelischen Kirche: „Es ist das Heil uns kommen her", welches ganz allein an manchen Orten, z. B. in Magdeburg, der Reformation siegreich den Weg bahnte. — Nicolaus Decius**), Propst des Klosters Steterburg in Wolfenbüttel († 1524 oder 29), der deutsche Bearbeiter des Gloria „Allein Gott in der Höh sei Ehr" und des Agnus: „O Lamm Gottes unschuldig"; — Michael Weisse aus Neisse in Schlesien († um 1540), welcher 1531 die Gesänge der böhmischen Brüdergemeine***) in deutscher Bearbeitung herausgab, von ihm: „Nu lasst uns den Leib begraben"; — Erasmus Alberus († 1553), den Gervinus (III, 25) wegen seiner Eigenthümlichkeit und Schärfe rühmt, „Christe, Du bist der helle Tag"; — Adam Reussner†) (1471—1563), welcher Ps. 31 bearbeitete: „In Dich hab ich gehoffet"; — Joh. Graumann, auch Gramann oder Poliander (geb. 1487 in Baiern, gest. 1541), anfangs bei Eck, dann durch Luther in Königsberg („Der preussische Orpheus"), von ihm:

„Nun lob mein Seel den Herren,
Was in mir ist den Namen sein."

Auch einzelne Fürsten des Jahrhunderts fanden Trost in Noth

*) „Evang. Kirchenztg." Berlin 1838, No. 76—80. Vilmar's Bericht über R. Stier, „Gesangbuchsnoth". Vergl. p. 681: „In dieser Entstehung des evang. Kirchenliedes aus dem weltlichen Volksliede haben wir kein Vermischen des Göttlichen mit dem Menschlichen, kein wüstes Vermengen des Heiligen mit dem Weltlichen, sondern ein Durchdringen des letzteren von Seiten des ersteren, ein Heranziehen und Aufsaugen derjenigen Elemente anzuerkennen, welche der Offenbarung am nächsten verwandt sind, sich zu ihrem Dienste schicken und willig in ihren Dienst fügen, wie jedes Volk dergl. Elemente hat, wennschon kein Volk in grösserer Anzahl und in höherem Grade als das deutsche" etc. etc.

**) Decius soll eine Uebersetzung von Hovesch oder Hövisch, höfisch sein (Decius von decere). Vergl. H. Franck, „Paulus von Rode." Stettin 1868, p. 10.

***) Ein neu Gesangbüchlein. Gedruckt zum Jungen Bunzel (Jung-Bunzlau) in Böhmen 1531.

†) Andere schreiben Reissner, Wackern. „Reusner".

durch das christlich-deutsche Volkslied, wenigstens gehört das Lied, welches [neben Blaurer] dem Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen (1503—1554) zugeschrieben wird: „Wie's Gott gefällt, so g'fällts mir auch" *) zu den schönsten des Jahrhunderts. Ebenso das Lied des unruhigen Markgrafen Albrecht von Brandenburg-Culmbach, des „deutschen Alcibiades" (1522—1557): „Was mein Gott will, das g'scheh allzeit." **) Noch etwas weiter in den kindlichen Ton des Hausliedes und Volksliedes ging Nicolaus Herman, Cantor zu Joachimsthal († 1561) ein, der Dichter des Weihnachtsliedes: „Lobt Gott ihr Christen alle gleich" und des schönen Liedes, „darin man bitt umb ein seliges Stündlein": „Wenn mein Stündlein fürhanden ist", auch: „Hinunter ist der Sonnenschein". ***) Mit diesem zusammen wirkte sein Pastor Joh. Mathesius († 1565), der Dichter des Liedes: „Aus meines Herzens Grunde." †) — An diese schliesst sich auch Prof. Paul Eber, Melanchthon's Freund (1511—69), an, wegen seiner Kinderlieder (edit. 1557), z. B.: „Helft mir Gottes Güte preisen"; von ihm ist auch: „Wenn wir in höchsten Nöthen sein" und: „Herr Jesu Christ, wahr'r Mensch und Gott." ††)

Ein sehr bemerkenswerthes Zeugniss für den richtigen Sinn der evangelischen Gemeinen ist es nun, dass man diese zahlreichen Kirchenlieder keineswegs übereilt in den öffentlichen liturgischen Gebrauch nahm. Vielmehr geschah dies nur mit wenigen, welche dann auch im Voraus schon stehend für bestimmte Sonntage im Jahre gesetzt und deshalb so bekannt wurden, dass sie auswendig gesungen werden konnten. Es galt für Hochmuth, wenn Jemand „wie ein Schulmeister" in der Kirche aus einem Buche sang. †††)

---

*) Rambach Anthol. 2, 109. — Ph. Wackern., „Das deutsche Kirchenl." Bd. III, p. 569, No. 651. — Auch das Lied: „Ich habs gestalt ins Herren gewalt" wird dem Kurfürsten zugeschrieben, nach Wackern. mit Unrecht.

**) Das Koppenhagner Gesangbuch nennt das Lied zuerst „Des alten Churfürsten Marggraff Albrechts Lied". Wackern. p. 1071, Ausg. von 1841, p. 579, No. 683.

***) Vergl. Th. Wackern., „Das deutsche Kirchenlied." 1841, p. 395—414, No. 483—508; grössere Ausg. Bd. III, 1870, No. 1425—1433.

†) Ph. Wackern., „Das deutsche Kirchenl." III, p. 1153—1161 hat 21 Lieder von Joh. Mathesius, aber nicht das angeführte; in der Ausg. von 1841 steht es No. 479 unter den Liedern von Mathesius. — Biogr. von C. Fr. Ledderhose, „Das Leben des M. Joh. Mathesius, des alten Bergpredigers in St. Joachimsthal." Heidelberg 1849.

††) Vergl. Koch Bd. I, p. 89—94. — C. H. Sixt, „Dr. Paul Eber, der Schüler, Freund und Amtsgenosse der Reformatoren." Heidelb. 1843.

†††) Vergl. Koch Bd. I, p. 195.

§ 22.

3. Das deutsche Kirchenlied vom Ende des XVI. bis Ende des XVII. Jahrhunderts.

Gegen Ende des XVI. Jahrhunderts, in der Zeit der theologischen Streitigkeiten der Protestanten unter einander, des kleinen, inneren Krieges, welcher an die Stelle des grossen, auswärtigen, gegen den Papst geführten trat, wurde das Kirchenlied von seiner Höhe herabgedrückt. Auszeichnung verdienen noch: Martin Schalling in Nürnberg (1532 — 1608): „Herzlich lieb hab ich Dich, o Herr“, welches Gellert allen anderen Liedern vorzog; — Johann Pappus aus Strassburg (1549 — 1610): „Ich hab mein Sach Gott heimgestallt“*); — Philipp Nicolai, aus Mengeringhausen im Waldeckschen, zuletzt Pastor in Hamburg (1556—1608).**) Von diesem letzteren sind besonders zwei auch durch die unvergleichlichen Melodien, welche entweder er selbst oder Jacob Prätorius oder Scheidemann componirt haben soll, hervorragend: 1) „Wachet auf ruft uns die Stimme“, durch welches er die seit Wolfram von Eschenbach gebrauchten „Tage- und Wächterlieder“ der Kirche aneignete und 2) „Wie schöne leucht der Morgenstern“, welches wegen zu grosser Weichheit fast unkirchlich erscheint, aber doch durch die ursprünglich weltliche Composition so viel Reiz gewinnt, dass es schwer ist, etwas dagegen zu sagen.***)

Aber schon Nachahmer und etwas prosaisch sind um dieselbe Zeit: Bartholomaeus Ringwaldt (1530—1600?): „Es ist gewisslich an der Zeit“, — und der sehr fruchtbare Ludwig Helmbold (1532—98),

---

*) Ph. Wackern., „Das deutsche Kirchenlied“ Bd. IV 1874 führt dieses Lied unter denen von Joh. Leon auf (p. 519—20), von welchem er 40 Lieder bringt.

**) Koch Bd. I, p. 181 — 184. Seine beiden Hauptlieder erschienen zuerst in seinem „Freudenspiegel des ewigen Lebens“, welchen er während der Pest in Unna 1596 — 97 schrieb und 1599 (zu Frankfurt) drucken liess. Darin auch das Lied: „So wünsch ich nun eine gute Nacht der Welt und lass sie fahren.“

***) „Wie schön leuchten die Aeugelein
Der Schönen und der Zarten mein
Ich kann ihr nicht vergessen . . .“

Vergl. Koch Bd. I, p. 205 — auch die Schrift von Hoffmann v. F., „Barth. Ringwaldt und Benjam. Schmolck. Ein Beitrag zur deutschen Literaturgesch. des XVI. und XVII. Jahrh.“ Breslau 1833. In der Schrift von L. Curtze, „Ph. Nicolai's Leben und Lieder.“ Halle 1859, p. 84 ist das weltl. Lied auch abgedruckt und der Beweis versucht, dass es eine spätere Nachbildung des Kirchenliedes sei. Als ein Grund dafür wird angeführt, dass das Achrostichon W. E. G. U. H. Z. W. (Wilhelm, Ernst Graf u. Herr zu Waldeck), womit Nicolai „seinem Schüler ein Denkmal setzte“, in dem weltl. Liede verwischt ist. Nach Koch, Schauer, Winterfeld, Tucher u. A. ist aber das Verhältniss umgekehrt.

von dem das doch recht schöne Lied herrührt: „Von Gott will ich nicht lassen.“ *) Erst jetzt ward auch das Umdichten weltlicher Lieder massenweise und gleichsam fabrikmässig betrieben, besonders von Heinrich Knaust in Frankfurt a. M. („O Welt ich muss dich lassen“) und Hermann Vespasius (Wespe) zu Stade. Beider Werke sind 1571 edirt und zwar das von Vespasius niederdeutsch.**)

Noch mehr begann im XVII. Jahrhundert der frische Ton des Volksliedes aus dem Kirchenliede zu verschwinden theils mit der Freudigkeit überhaupt, welche vor der Noth des Krieges verstummte, theils und noch mehr in Folge der grösseren Scheidung, welche zwischen den Gelehrten und dem Volke, zwischen der Bücher- und der Volkssprache, auch zwischen den Theologen, die sich in ihr Latein und ihre Studien zurückzogen, und dem christlichen Leben eintrat.***) Wie unter dem Einflusse von Martin Opitz von Boberfeld (1597—1639) die deutsche Poesie überhaupt gelehrt, metrisch correct, aber zugleich prosaisch und unvolksthümlich wurde, so allmählich auch das geistliche Lied, wenn auch vielleicht noch am wenigsten und am langsamsten. Daher wohl gerade die noch fortdauernde Trefflichkeit des evangelischen Kirchenliedes als eine Ausnahme in der sonstigen Erstorbenheit deutscher Poesie betrachtet wird.

Allerdings war ja das im XVI. Jahrhundert im Volke entstandene geistliche Lied nicht immer in dem Masse zum Gebrauch im öffentlichen Gottesdienst geeignet, dass man ihm nicht einen feierlicheren oder auch allgemeineren, weniger casuellen Ton hätte wünschen mögen. Allein diese Veränderung führte oft zu einem viel schlimmeren, noch

*) Gervinus III, 35, 36 findet sie doch zu prosaisch. Von Helmbold sagt er: „Für seine lateinischen Oden, die ich nicht kenne, hat er von Max II. die Dichterkrone erhalten, für seine deutschen hätte er den Staubbesen verdient.“ Ueber ihn vergl. Koch I, p. 168—176; W. Thilo, „L. Helmbold nach Leben und Dichten.“ Berlin 1851.

**) „Nye Christlike Gesenge unde Lede, up allerley ardt Melodien, der besten, olden, düdeschen Leder etc. Dörch Hermannum Vespasium, Predyger tho Stade.“ Lübeck 1571. Vergl. Ph. Wackern. 1841, p. 589 ff.; Bd. IV 1874, p. 737 ff. — H. Knaust, „Gassenhawer, Reuter- u. Bergliedlin christlich moraliter u. sittlich verendert.“ Frankf. 1571. Sein oben angeführtes Lied hat er gedichtet nach dem Handwerksburschenliede: „Innsbruck ich muss dich lassen, ich fahr dahin mein Strassen, in fremde Land dahin.“ Vergl. Koch Bd. I, p. 72.

***) Vergl. Vilmar in dem angeführten Aufsatze, „Evang. Kirchenztg. 1838, No. 80, p. 633: „Die alten Volkserinnerungen starben aus oder wurden gewaltsam durchschnitten, die fröhliche Stimme des Volksliedes verstummte und die geistl. Liederdichter, die früher aus dem Volke gedichtet, vielmehr gesungen hatten, dichteten nun für das Volk. Das Machenwollen, wenn auch hin und wieder in dem besten Sinne und mit vergleichungsweise gutem Erfolge, trat an die Stelle der früheren kindlichen Unbewusstheit und gesunden Ursprünglichkeit.“

jetzt nachweisbaren Extrem, zu dem Bücher- und Predigtton im geistlichen Liede, zu dem Verschwinden der volksthümlichen Kraft und Frische, welche es gerade zur eigenthümlichen Aeusserungsform der Gemeine im Cultus eignete, überhaupt zu dem Verlust des poetischen Charakters. Im XVI. Jahrhundert waren die Lieder aus dem bewegten Leben wie von selbst entstanden: jetzt machte man Lieder nach Zwecken und machte sie so nützlich, so correct und abgemessen als möglich.*) Von Opitz selbst giebt es solche Gedichte, z. B.: „Auf, auf, mein Herz, und du mein ganzer Sinn"; auch Bearbeitungen von Psalmen.**) Ungleich poetischer sind die wenigen, die man von Paul Flemming (1609—1640) hat, wie das schöne Lied: „In allen meinen Thaten." Auch ist noch Kraft und Lebendigkeit in Valerius Herberger (1562—1627): „Valet will ich dir geben, du arge, falsche Welt", — in Josua Stegmann (1588—1632): „Ach bleib mit Deiner Gnade", — in Martin Rinkart (1586—1649): „Nun danket Alle Gott" (nach Sir. 50, 24).***) Auch in dem Königsberger Professor Simon Dach (1605—1659), obgleich er Verbreiter Opitzischer Ideen war, lebte doch eine ausgezeichnete Gemüthstiefe †), von ihm rührt her: „O, wie selig seid ihr doch, ihr Frommen" und: „Ich bin ja, Herr, in Deiner Macht."

Aber mit dem Schlesier Joh. Heermann (1585—1647), dessen Lieder jedoch immer noch zu den besseren gehören, z. B.: „Herzliebster Jesu, was hast Du" und: „O Gott, du frommer Gott", mit Andreas Tscherning aus Bunzlau (1611—59): „Du sollst in allen Sachen von Gott den Anfang machen", — mit Joh. Peter Titz aus Liegnitz (1619—1689), Professor zu Danzig, Schüler und Verehrer von Opitz ††):

---

*) Ein Beispiel hierfür in A. Knapp, „Evang. Liederschatz etc." Stuttgart 1837, No. X, Lied von Justus Gesenius (1601—1671), Dichter des Liedes: „Wenn meine Sünd' mich kränken." Koch Bd. IV, p. 185) über die göttlichen Eigenschaften: „O meine Seel', erhebe dich — Mit Andacht zu betrachten, — Wie Gott hat offenbaret sich, — Und man ihn soll achten" etc. Jeder Vers behandelt ein Attribut Gottes. Dann heisst es v. 12: „Gott, wenn ich Dich so kenn' und ehr', — Dein Wort zum Grunde setze, — Kann ich mich drob erfreuen mehr, — Als über alle Schätze, — Bis ich Dich dort, o wahres Licht, — Ohn' Lallen werde nennen, — Von Angesicht zu Angesicht — Anschauen und erkennen, — Und ohn' Aufhören loben!"

**) Vergl. Gervinus III, p. 200—201 und über Opitz und P. Flemming p. 194—236.

***) Vergl. Louis Plato, „Rinkart nach seinem äusseren Leben u. Wirken." Leipzig 1830.

†) Vergl. A. Gebauer, „Simon Dach und seine Freunde als Kirchenlieddichter." Tübingen 1828.

††) Vergl. Rambach Anthol. II, 398. Bei Koch fehlt er, wenigstens in der vom Herausgeber benutzten Ausgabe von 1852—53.

„Willst Du in der Stille singen", — und mit dem zu seiner Zeit über Verdienst bewunderten Joh. Rist (1607—67)*): „O Ewigkeit, du Donnerwort" — beginnt die eigentliche correcte, Opitzische Weise des wortreichen, prosaisch docirenden Kirchenliedes. Doch unterscheiden sich auch in dieser Periode einige von den übrigen durch eine eigenthümliche Mystik. Unter diesen müssen wir auch eines katholischen Dichters aus der „zweiten schlesischen Schule" gedenken: Friedrich von Spee aus Kaiserswerth (1591 oder 95; starb als Jesuit zu Trier 1635), dessen „Trutznachtigall oder geistlich-poetisches Lustwäldlein (Cöln 1649)**) und „Güldenes Tugendbuch" sich besonders durch eine romantische Mystik der religiösen Naturbetrachtung und dabei doch auch durch leichte und volksmässige, glänzende, nur bisweilen spielende Ausführung auszeichnet, Eigenschaften, welche ihn Friedr. Schlegel, Brentano und Anderen sehr werth gemacht haben.***) Von ihm ist z. B. das Lied: „Auf, auf, Gott will gelobet sein." Er ist wohl nicht ohne Einfluss geblieben auf Johann Scheffler (geb. zu Breslau 1624, studirte in Strassburg, Leyden und Padua, wurde 1652 katholisch, 1654 Hofmedicus Ferdinand's III., 1661 Minorit und Priester, 1664 fürstbischöflicher Marschall und Rath in Breslau, † 1677), der unter dem Namen Angelus Silesius als Dichter von Sinnsprüchen und geistlichen Liedern bekannt ist.†) Von seinen Liedern finden sich viele in

---

*) Th. Hansen, „Johann Rist und seine Zeit." Halle 1872.

**) Neu herausgeg. mit Einleitung und Melodieen von Häppe u. Junkmann. Crefeld 1841. Vergl. Gervinus III, 329. — Herzog, Realenc. Art. „Spee." XIV, p. 591—94. — Rambach Anth. II, 301 ff.

***) Gervinus III, p. 336—340. — W. Smets, „Fromme Lieder von Fr. von Spee der heutigen Sprechweise angeeignet." Bonn 1848—49. — A. Knapp in der 2. Aufl. seines „Liederschatzes" hat davon fünf Proben aufgenommen, z. B.: „Thu auf, thu auf, du armes Blut." — „Vor Traurigkeit im Herzen." — Koch I, 321—23.

†) Er gab heraus: „Der cherubinische Wandersmann", Breslau 1657 und „Heilige Seelenlust oder geistliche Hirtenlieder der in ihren Jesum verliebten Psyche" (neu herausgeg. Stuttg. 1846). Vergl. Wittmann, „Angelus Silesius." Augsburg 1842. — Schrader sucht in einem Erfurter Programm („Angelus Silesius und seine Mystik." Halle 1853) nachzuweisen, dass der Arzt Joh. Scheffler, von welchem, seitdem er katholisch geworden, so viele scharf polemische, prosaische Schriften gegen die Protestanten geschrieben worden, nicht der Dichter und Verf. jener zarten, mystischen Schriften sein könne, welche unter dem Namen des Angelus Silesius herausgegeben sind. Allein von diesem selbst hat er keinerlei andere Lebensumstände aufzufinden gewusst. Gegen ihn schreibt Schuster in Niedner's Zeitschr. für hist. Theol. 1857 Heft 3, p. 427 ff. für die Identität Beider. Allerdings taucht die Vermuthung dieser Identität erst 1713 auf, allein dieselbe beruht sicher auf einer älteren Tradition, wie sich auch schon G. Arnold, der Herausgeber des Angelus Silesius (1700) darauf zu verlassen scheint. Vergl. noch Rambach, Anthol. III, 3 und Kahlert, „Angelus Silesius."

den evangelischen Gesangbüchern; am verbreitetsten sind: „Mir nach, spricht Christus, unser Held“, — „Ich will Dich lieben, meine Stärke“, — „Liebe, die Du mich zum Bilde“, in denen bei viel Geist eine edle Mystik und bei Unabhängigkeit von einem dogmatischen System eine lebendige, innere Erfahrung sich ausspricht. Auch der phantasiereiche Andreas Gryphius (1616—1664), welchen Gervinus (III, 348) den „selbständigsten und vielseitigsten aller deutschen Dichter des XVII. Jahrhunderts“ nennt, ist hier zu erwähnen. Von ihm: „Es ist vollbracht! Gottlob, es ist vollbracht.“

Selbst in der reformirten Kirche, in welcher bei vorherrschendem Gebrauche der Psalmen besonders nach der Bearbeitung der Lutheraner Burkard Waldis († 1555) und Ambrosius Lobwasser (1515—85*), Prof. jur. zu Königsberg), Dichter neuer Kirchenlieder sich fast gar nicht fanden, können aus dieser Zeit doch zwei genannt werden: Joachim Neander**) (geb. wahrscheinlich 1650 zu Bremen, gest. ebenda 1680): „Wunderbarer König, Herrscher von uns Allen“, — „Himmel, Erde, Luft und Meer“ und: „Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren“ — und die Kurfürstin Luise, Henriette von Brandenburg (1627—67), Tochter des Erbstatthalters Friedrich, Heinrich von Oranien, Urenkelin Coligny's. Dieser letzteren werden gewöhnlich zugeschrieben: „Jesus meine Zuversicht“ und: „Ich will von meiner Missethat.“***)

Alle übertrifft aber um die Mitte des XVII. Jahrhunderts der streng lutherische Paul Gerhard (1606—76; 1666 aus Berlin entlassen)†) an deutscher Innigkeit und Glaubensfreudigkeit, an Kraft und Gemüthstiefe Luther gleich, an Phantasie und eigentlicher Poesie ihn weit überragend. Seine Lieder sind fast alle bekannt und sind immer die besten: „Befiehl du deine Wege“, — „Nun ruhen alle Wälder“, — „Wach auf, mein Herz, und singe“, — „Warum sollt' ich mich denn grämen“, — „O Welt, sieh hier dein Leben“, — „O Haupt voll Blut und Wunden“, — „Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld“,

---

*) „Der Psalter in neue Gesangsweise und künstliche Reimen gebracht, durch Burcardum Waldis.“ Frankfurt a. M. 1553. — „Die Psalmen des königlichen Propheten David's in deutsche Reimen verständl. und deutlich nach französischen Melodien und reimenartig durch Ambros. Lobwasser.“ Leipzig 1573. — Ph. Wackern., „Das deutsche Kirchenl.“ 1841, Vorr. p. XXXIV und p. 492—502, No. 607—617; grössere Ausg. Bd. IV 1870, p. 647—683. — Gervinus III, p. 43. — Riggenbach, „Der Kirchengesang in Basel seit der Reformation, mit neuen Aufschlüssen über die Anfänge des französischen Psalmengesangs.“ Basel 1870.

**) Vergl. Herzog's Realenc. Art. „Neander.“ Bd. X, p. 248—250.

***) Vergl. K. A. Menzel, „Neuere Gesch. der Deutschen etc.“ Bd. VIII, 413. — Koch Bd. I, p. 272—278.

†) Gervinus Bd. III, p. 352—355.

„Wie soll ich Dich empfangen“, — „Warum willst du draussen stehn“, — „Wir singen Dir, Immanuel“, — „Nun lasst uns gehn und treten“, — „Ich singe Dir mit Herz und Mund“, — „Ist Gott für mich, so trete“, — „Gottlob, nun ist erschollen das edle Fried- und Freudenwort“, — „Sollt ich meinem Gott nicht singen“, — das Pfingstlied: „Zeuch ein zu Deinen Thoren, Du meines Herzens Gast“. Weniger bekannt sind seine Hauslieder, z. B.: „Voller Wunder, voller Kunst“ u. a. m. In den Gesangbüchern findet man sie leider schon alle geändert und modernisirt, daher muss man, um den Dichter ganz kennen zu lernen, zu den Sammlungen selbst greifen.*)

Zu den besseren aus der Mitte des Jahrhunderts gehören endlich noch: Georg Neumark aus Mühlhausen (1621—81): „Wer nur den lieben Gott lässt walten“; — Michael Schirmer, Conrector am grauen Kloster zu Berlin (1606—73): „O heilger Geist, kehr bei uns ein“; — Joh. Georg Albinus (Weisse) in Naumburg (1624—79): „Straf mich nicht in Deinem Zorn“ und „Alle Menschen müssen sterben“; — Tobias Clausnitzer (1619 oder 18?—1684): „Liebster Jesu, wir sind hier“; — Joh. Jac. Schutz zu Frankfurt a. M. (1640—90): „Sei Lob und Ehr dem höchsten Gut“; — Joh. Friedr Herzog (1647—1699): „Nun sich der Tag geendet hat“; — Samuel Rodigast (1649—1708 als Rector am grauen Kloster in Berlin): „Was Gott thut, das ist wohlgethan“.

§ 23.

4. Das deutsche Kirchenlied in der Periode des Pietismus, der Aufklärung und in der neuesten Zeit.

Mit dem Ende des XVII. und Anfang des XVIII. Jahrhunderts zeigte sich zuerst der Einfluss der Schule Spener's, die Scheidewand zwischen der lutherischen Scholastik und dem christlichen Volksleben vermindernd selbst auf dem Gebiete des Kirchenliedes. Nur freilich

*) Im Ganzen giebt es 120 Lieder von P. Gerhard, die zuerst einzeln in Gesangbüchern erschienen. Erste Gesammtausg. von J. G. Ebeling, „Pauli Gerhardi geistl. Andachten, bestehend in 120 Liedern etc. 10 Hefte in fol. Berlin 1667; Ausg. von Feustking 1607 „nach des Autoris Manual“; dann zu Wittenb. 1717 u. 1723; nach dieser die Berl. Abdrücke von 1821, 1827, 1838. — Monographieen von L. G. Roth, „Paul Gerhard.“ Leipzig 1829 — eine grössere von Chr. Gottl. Langbecker, „P. Gerhard's Leben und Lieder.“ Berlin 1841 mit Portrait u. Musikbeil. — Otto Schulz, „P. Gerhard's geistl. Andachten in 120 Liedern.“ Berlin 1842, giebt den Ebeling'schen Text mit Feustking'schen Varianten. — Ph. Wackern., „Paul Gerhard's geistl. Lieder.“ Stuttg. 1843; 2. Aufl. 1849, um drei neu aufgefundene Nummern vermehrt. — Bachmann, „P. Gerhard's geistliche Lieder.“ Berlin 1866, krit. Ausg.

wurde die alte Volksthümlichkeit und Kraft, das Gefühl der Gemeinsamkeit und der auf sie gegründeten Freudigkeit nicht wiedergewonnen. Theils vermehrten sich doch noch die abstrakten, docirenden Lieder, theils spricht sich in den Liedern aus dieser Schule eine sich mehr in sich selbst zurückziehende, zwar innige, aber unmännliche, weiche und mystische Frömmigkeit aus, ohne gemeinsame Zuversicht, trübe und elegisch, wie dies überhaupt in jener Zeit der Verwüstung Deutschlands nach dem 30jährigen Kriege die herrschende Stimmung war.*) In Folge dessen sind dieselben für den gemeinsamen Gebrauch des deutschen Volkes sowie des evangelischen Cultus vielfach ungeeignet.

Als die bedeutendsten aus dem Ende des XVII. und aus dem XVIII. Jahrhundert sind hier zu nennen: Phil. Jac. Spener selbst (1635—1705): „Aus des Todes Banden ist der Herr";**) — Benjamin Schmolck (1672—1737), einer der fruchtbarsten und innigsten; er hat mehr als 1000 Lieder gedichtet, darunter: „O wie fröhlich, o wie selig werden wir im Himmel sein" und: „Liebster Jesu, wir sind hier, Deinem Worte nachzuleben";***) — Erdmann Neumeister (1671 bis 1756), von ihm fast 700 Lieder, z. B.: „Jesus nimmt die Sünder an"; — Gottfried Arnold (1666—1714): „O Durchbrecher aller Banden";†) — Joh. Caspar Schade (1666—1698): „Mein Gott, das Herz ich bringe Dir"; — Christian Scriver (1629—93): „Jesu, meiner Seele Leben"; — Carl Heinrich v. Bogatzky (1690—1774) verfasste 411 Lieder: „Wach auf, Du Geist der ersten Zeugen",††) —

*) Vilmar (Evang. Kirchenztg. 1838, No. 80, p. 634) sagt: „So kommt es denn, dass die Kirchenlieder seit dem Ende des XVII. Jahrhunderts den Charakter einer unerfreulichen Kunst, einer scharfen und trockenen Individualität, die sich mit dem Volk als Eins weder fühlt noch fühlen will, gewinnen und zwar zeigt sich dies nach zwei Seiten hin: theils nimmt das Betrachtungslied den Charakter einer blossen Abstraction, den Lehrton an, welcher zuletzt in das dem ursprünglichen Volks- und Kirchenliede gerade gegenüberstehende und dasselbe schlechthin zerstörende Moralisiren, Antreiben, Schulmeistern übergeht; theils zieht sich die Frömmigkeit auf und in sich selbst zurück, wird allerdings höchst innig, aber auch fast ausschliesslich innerlich und streift nahe an Mystik, — ein Element, welches als Volks- und Kirchenelement niemals Anerkennung finden kann."

**) C. A. Wildenhahn, „Ph. J. Spener, kirchengeschichtl. Lebensbild aus der Zeit der Spener'schen Schule." Leipzig 1830. 2. Aufl. 2 Bde.

***) Gesammtausg.: „Herrn Benj. Schmolcken's, Past. Prim. u. Inspectors der evang. Kirchen und Schulen von Schweidnitz, sämmtl. trost- und geistreiche Schriften." Tübingen 1740—44. 2 Thle. Glogau 1837. Vgl. ausserdem zu Schmolck u. Neumeister: „Rambach, Anthol." IV, p. 154—178, bes. IV, 9—10.

†) Gottfr. Arnold's geistl. Lieder, bearbeitet, herausgeg. und mit einer Lebensbeschreib. Arnold's versehen" von Alb. Knapp. Stuttg. 1844.

††) „C. H. v. Bogatzky's Lebenslauf, von ihm selbst beschrieben." Herausgeg.

Joh. Ludw. Conr. Allendorf (1693—1773): „Unter Lilien jener Freuden"; — Aug. Herm. Francke (1663—1727): „Gottlob, ein Schritt zur Ewigkeit ist abermal vollendet"; — Joh. Heinr. Schröder (1666—1728), ein Schüler Francke's: „Eins ist noth, o Herr" und: „Jesu, hilf siegen, Du Fürste des Lebens"; — Johann. Anastasius Freylinghausen (1670—1739), Schwiegersohn und Nachfolger Francke's: „Wer ist wohl wie Du"; — Bartholomäus Crasselius (1667—1724?), ebenfalls ein Schüler Francke's: „Dir, Dir, Jehovah, will ich singen";*) — Christian Friedrich Richter (1676—1711), Arzt am Waisenhause zu Halle: „Es glänzet der Christen inwendiges Leben"; — „Hier legt mein Sinn sich vor Dir nieder"; — „O Liebe, die den Himmel hat zerrissen"; — „Es kostet viel, ein Christ zu sein"; — „Es ist nicht schwer, ein Christ zu sein"; — Phil. Friedr. Hiller (1699—1769), hat ebenfalls mehr als 1000 Lieder hinterlassen: „Jesus Christus herrscht als König"; — „Was freut mich noch, wenn Du's nicht bist"; — „Mir ist Erbarmung widerfahren"; — „Herr von unendlichem Erbarmen"; — „Jehovah, Herr und König der Könige und Herrn";**) — Joh. Jacob Rambach (1693—1735), dichtete fast schon im Tone Gellert's: „König, dem kein König gleichet"; — „Heiland, Deine Menschenliebe". Auch aus der reformirten Kirche sind hier zwei, wenn auch als fast die einzigen, zu nennen: Fried. Adolph Lampe zu Bremen (1683—1729): „O wer giebt mir Adlersflügel"; — „Mein Leben ist ein Pilgrimstand" und: Gerhard Tersteegen (1697—1769), Bandmacher zu Mühlheim an der Ruhr: „Gott ist gegenwärtig"; — „Ruhe hier, mein Geist, ein wenig"; — „Kommt, Kinder (Brüder), lasst uns gehen"; — „Allgenugsam Wesen"; — „Nun sich der Tag geendet, mein Herz zu Dir sich wendet".***)

Die äussersten Ausartungen aber des pietistischen Kirchenliedes in's Tändelnde, Süssliche und sogar Obscöne gehören den kleinen

---

von Alb. Knapp, Halle 1801. — K. F. Ledderhose, „Das Leben C. H. v. Bogatzky's." Heidelberg 1846.

*) In einem urtheilsvollen Aufsatze: „Die Schwächen des Pietismus" (Evang. Kirchenztg. 1870 No. 38—39) werden p. 441 diese drei letzten Lieder für die ausgezeichnetsten aus der pietist. Schule erklärt.

**) Hiller's Leben ist beschrieben von Alb. Knapp in dessen Schriften Th. I, vergl. Rambach Bd. IV, 337. — „Ph. Fr. Hiller's geistl. Lieder zum ersten Mal vollständig gesammelt von C. Chr. Eberh. Ehmann nebst dem Abriss seines Lebens." Reutlingen 1844.

***) Seine 111 Lieder sind gesammelt in seinem „geistlichen Blumengärtlein inniger Seelen" zuerst 1731. — „Tersteegen's gesammelte Schriften." Stuttg. 1844. 5 Bde. — Aug. Gebauer, „Erbauliches und Beschauliches aus G. Tersteegen ausgewählt." Stuttgart 1845.

separatistischen Gemeinen schon vor der Brüdergemeine, dann aber auch dieser selbst und namentlich dem Grafen Nicolaus Ludwig v. Zinzendorf (1700—1760) an, welcher gegen 2000 Lieder gedichtet hat.*) Von dem letzteren sind: „Herz und Herz vereint zusammen"; — „Jesu, geh voran auf der Lebensbahn".

So war hier durch den Einfluss des Pietismus wohl der Lehrton und die Büchersprache im Kirchenliede aufgegeben, aber durch die weichliche Lyrik doch die Volksmässigkeit desselben nicht hergestellt. Und schwer konnte es diese wieder erreichen, seit gegen die Mitte des XVIII. Jahrhunderts vermöge der Krisis in der Theologie die Zweifelsucht so lebhaft angeregt und dadurch bei der vorherrschend theologischen Existenz der Kirche dieser auch der letzte Rest von Gemeinschaftlichkeit gründlich entrissen wurde. Freilich war dies gerade die Zeit, in welcher die nationale deutsche Poesie zu ihrer höchsten Stufe emporstieg, zu einer höheren, als auf welcher künstlerisch betrachtet das kraftvolle geistliche Volkslied des XVI. Jahrhunderts gestanden hatte. Zugleich bildete sich jetzt erst eine Schriftsprache des deutschen Volkes im höheren Sinne, eine *Κοινή*, in welcher der frühere Gegensatz von Volkston und Gelehrtensprache wieder zu verschwinden anfing. Allein die unaufgelösten Zweifel hielten nun Viele vom geistlichen Liede zurück und verminderten bei noch mehren die Theilnahme für dasselbe. Immerhin muss man dennoch mit Gellert und Klopstock, schon um der neuen Anforderungen willen, welche zu ihrer Zeit von einem anderen mehr allgemeinen als christlichen Standpunkte aus an das Kirchenlied gestellt wurden, einen neuen (fünften) Zeitabschnitt in der Geschichte des Kirchenliedes beginnen.

Christian Fürchtegott Gellert (1715—69) sprach in seinen geistlichen Liedern, wenn auch ohne die Kraft der früheren, doch eine einfache, ruhige Frömmigkeit mit so viel Milde, Klarheit und Wärme aus, und wusste dabei einen mittleren, für Gebildete und das Volk gleich ansprechenden Ton so gut zu treffen, dass seine Lieder noch immer zu den geschätztesten und verbreitetsten gehören. Von ihm z. B.: „Wie gross ist des Allmächt'gen Güte", — „Wenn ich, o Schöpfer, Deine Macht", — „Meine Lebenszeit verstreicht", — „Auf Gott und nicht auf meinen Rath", — „Dies ist der Tag, den Gott gemacht", — „Jesus lebt, mit ihm auch ich", — „Mein erst Gefühl sei Preis und Dank" etc. Allein seine Lieder haben oft wieder etwas Demonstrirendes, Apologetisches, worin man eine polemische Rücksicht auf den

*) Zinzendorf selbst gab heraus: „Teutsche Gedichte." Herrnhut 1735. 2. Aufl. Barby 1766. Vergl. übrigens Alb. Knapp's bei Cotta 1845 erschienene Ausgabe.

**) H. Döring, „Chr. F. Gellert's Leben." Greiz 1833. 2 Thle.

herrschenden Unglauben und ein den christlichen Dichter nicht förderndes, sondern hemmendes Zeitalter erkennt, etwas Unterrichtendes, was sie zu einer trefflichen Mittheilungsform eines populären Religionsunterrichtes eignet, aber eben insofern auch etwas Unpoetisches*) — Friedrich Gottlieb Klopstock (1724—1803)**), der in viel höherem Sinne Dichter und christlicher Dichter war, erhob sich allerdings wohl über Gellert's ruhige Klarheit zu einem höheren Schwunge der Begeisterung, erreichte aber nicht die Volksmässigkeit Gellert's und der Aelteren. Den Ton der Gemeine trifft er noch am meisten in folgenden: „Wenn ich einst von jenem Schlummer", — „Staub bei Staube ruht ihr nun", — „Herr, Du wollst uns vollbereiten", — „Auferstehn, ja auferstehn wirst Du".

Mit Klopstock begann nun auch 1758 das Ueberarbeiten der älteren Kirchenlieder, durch welches mit dem ganzen Mangel an historischem Sinne und desto zuversichtlicherem Glauben an sich selbst, wie beides dem XVIII. Jahrhundert eigen war, dessen Gepräge dem Reichthum der älteren Liederpoesie auch für den Gebrauch der Gemeine aufgedrückt — fast möchte man sagen aufgepudert — wurde. Zu den schlimmen Folgen dieses Verfahrens, wovon weiter (§ 24) bei den Liedersammlungen zu reden ist, gehörte auch diese, dass nun in demselben Geiste neue Lieder oder versificirte Predigten in grosser Zahl, man kann nicht sagen gedichtet, sondern abgefasst und fabrizirt wurden.

Dennoch ist auch aus dieser Zeit manches Gute zu nennen, z. B. von Joh. Andreas Cramer, Kanzler zu Kiel (1723—88): „Der Herr ist Gott und keiner mehr", — „Dein Wort, o Höchster, ist vollkommen".***) — Christoph Friedrich Neander in Curland (1724 oder 23—1802)†): „Es eilt der letzte von den Tagen", — „Christ, alles, was dich kränket". — Joh. Adolf Schlegel (1721 bis 1793)††): „Wohlauf, mein Herz, verlass die Welt", — „Was zagst Du? Gott regiert die Welt". — Georg Joachim Zollikofer (1730—1788): „Nimm hin den Dank für Deine Liebe". — Balthasar Münter (geb.

---

*) Ueber Gellert vergl. noch R. Stier, „Die Gesangbuchsnoth." Leipz. 1838, p. 160 f.

**) H. Döring, „F. G. Klopstock's Leben." Weimar 1825.

***) J. A. Cramer, „Allgem. Gesangbuch zum Gebrauche in den Gemeinen des Herzogthums Schleswig-Holstein etc." Kiel 1780. — J. A. Cramer's „sämmtl. Gedichte." Leipzig 1783.

†) Vergl. Rambach, Anthol. V, 162. Die erste Sammlung von Neander's Liedern erschien 1766 Riga, 1768 2. Aufl.; die zweite Sammlung Riga 1774.

††) Joh. Ad. Schlegel, 1) „Geistl. Gesänge" erste Sammlung 1766; zweite Samml. Leipzig 1769; dritte Samml. Leipzig 1772.

1735 zu Lübeck, gest. 1793 zu Kopenhagen): „Mein Glaub ist meines Lebens Ruh“, — „Ach, wie ist der Menschen Liebe so veränderlich, so kalt“. — Joh. Thimotheus Hermes aus Pommern (1738—1821, gest. zu Halle), Verfasser des seiner Zeit berühmten Romans: „Sophien's Reise von Memel nach Sachsen“, Leipzig 1770, darin auch das Lied: „Ich hab' von ferne, Herr, Deinen Thron erblickt“, welches zu den schönsten in der deutschen Literatur gehört und in nichts die Kälte und Nüchternheit der Aufklärungsperiode an sich trägt.

Hier verdienen ferner einige angeführt zu werden, welche auch sonst als geistvolle Schriftsteller und Dichter bekannt sind: Matthias Claudius (1743—1815*): „Der Mond ist aufgegangen“; — Johann Caspar Lavater (1741—1801), Verfasser von mehr als 700 Liedern: „Jesu, Freund der Menschenkinder“, — „Fortgekämpft und fortgerungen“; — Aug. Hermann Niemeyer (1754—1828): „Ich weiss, an wen ich glaube und dass mein Heiland lebt“. Endlich gehört noch in's XVIII. Jahrhundert ein Dichter, in welchem sich schon eine neue Zeit des christlichen Liedes ankündigt: „Friedr. Ludwig v. Hardenberg (Novalis) (1772—1801), dessen christliche Gedichte erst im XIX. Jahrhundert, dem sie mehr angehören, herausgegeben und bekannter geworden sind**): „Was wär' ich ohne Dich gewesen“, — „Ich sag' es Jedem, dass er lebt“, — „Wenn ich ihn nur habe“, — „Wenn alle untreu werden“.

Auch in den ersten 10 bis 15 Jahren des XIX. Jahrhunderts blieb noch ziemlich derselbe Geist herrschend wie in der evangelischen Theologie und Kirche überhaupt, so auch in der Art, wie dieselbe auf das Kirchenlied fortwirkte. Nachdem aber durch den nationalen Aufschwung des deutschen Volkes in den Jahren 1813 und 1815 zugleich das christliche Leben desselben vielfach neu erregt worden war, entstand auch ein neues Bedürfniss nach einem volksthümlichen Ausdrucke dafür im Liede. Indem man das französische Zeitalter Friedrich's II., die Aufklärungsperiode, nicht mehr für unfehlbar, sondern für undeutsch und unchristlich zugleich zu halten anfing, erwachte wieder eine Pietät und dadurch ein historischer Sinn für frühere christliche Zustände Deutschlands, deren Spuren das XVIII. Jahrhundert in seiner prosaischen und skeptischen Denkweise selbst aus den alten Kirchenliedern verwischt hatte. Man suchte in der bildenden Kunst, in der Architektur, Musik, Poesie die Erzeugnisse früherer Stylperioden in ihrer Eigenthümlichkeit mit Pietät wieder auf, lernte sie verstehen und schätzen. Mit gleicher Sehnsucht und bisweilen mit gleicher Verzweiflung an sich

---

*) „Sämmtl. Werke des Wandsbecker Bothen.“ Wandsb. 1782, Th. IV, p. 57.

**) „Novalis' Schriften.“ Herausgeg. von L. Tieck und Fr. Schlegel.

selbst und an der Gegenwart sah man auf dem Gebiete der geistlichen Dichtkunst nach früheren christlicheren, geisterfüllteren Zeiten des deutschen Volkes und ihren Früchten um und suchte es ihnen wieder nachzuthun. Am glücklichsten und mit dem meisten Erfolg geschah dies immer, wenn der gegenwärtige, vaterländische Aufschwung sich mit dem pietätsvollen Rückblicke verband. Namen wie Ernst Moritz Arndt (1769—1860); Ferd. Gottfr. Max v. Schenkendorf (1784—1817)*) u. a., welche hier zu nennen sind, bezeichnen das Zusammenwirken dieser religiösen und vaterländischen Impulse. Aber archäologische Kennerschaft und historischer Sinn ist noch kein kirchlicher Gemeingeist. Zu bald erstarb auch das wieder erneute, christliche und deutsche Gemeingefühl theils vor neuer Erregung der Zweifelsucht, welche zuerst von dem Einflusse einer nicht bloss antichristlichen sondern auch antireligiösen Philosophie, dann freilich auch von dem übereilten Glauben an die Irreligiosität jeder Philosophie ausging, theils vor neuer Zersplitterung auch unter den Freunden der Kirche selbst, neuer Leichtfertigkeit im Brechen alter Gemeinschaft und Treue oft um geringfügiger Meinungsverschiedenheit willen. So geschah es denn, so weit diese Verirrung mit Erfolg wirkte, dass es keinen Gemeingeist mehr gab, welcher einen evangelischen Liederdichter hätte erzeugen können, und dass die einzelnen, welche als solche auftraten, z. B. Karl Bernh. Garve (1763—1841), Albert Knapp (1798—1864), Phil. Spitta (1801—1859), Rud. Stier (1800—1862), Wilh. Bruno Lindner, geb. 1814, Grüneisen geb. 1802 u. a.**) zu eng besonderen theologischen Richtungen angeschlossen blieben, als dass sie schon wieder eine allgemeine Anerkennung finden, allgemeine Freudigkeit

*) Arndt schrieb: „Von dem Worte und dem Kirchenliede." Bonn 1819. Von ihm sind die Lieder: „Der heilge Christ ist kommen", — „Kommt her, ihr seid geladen", — „Ich weiss, an wen ich glaube, ich weiss, was fest besteht", — „Geht nun hin und grabt mein Grab". — Von Schenkendorf: „Brich an, du schönes Morgenlicht". Vergl. übrigens: G. Kletke, „Geistliche Blumenlese aus deutschen Dichtern" und: Kraus, „Geistl. Lieder im 19. Jahrh."

**) Von Garve: „Dein Wort, o Herr, ist milder Thau". — Von Knapp: „Ich bin in Dir und Du in mir", — „Einer ist's, an dem wir hangen", — „Der Du zum Heil erschienen", — „Eingesargt zum letzten Schlummer". — Von Spitta: „O wie freun wir uns der Stunde", — „Wandle leuchtender und schöner", — „Gottes Stadt steht fest gegründet", — „O Du reicher Herr der Armen", — „Bei Dir, Jesu, will ich bleiben", — „Kehre wieder, kehre wieder", — „Es kennt der Herr die Seinen", — „Bleibt bei Dem, der euretwillen", — „O Jesu, meine Sonne", — „Ich und mein Haus, wir sind bereit", — „O selig Haus, wo man Dich aufgenommen". — Von Stier: „Licht, das in die Welt gekommen", — „Wir sind vereint, Herr Jesu Christ". — Von Lindner: „Komm, Geist des Herrn, du ew'ge Kraft" — in Knapp's Liederschatz 2. Aufl.

erregen und dadurch dem Bedürfniss hinlänglich hätten abhelfen können.

Wenn aber die gesegneten Erfolge für die politische Einigung Deutschlands, welche die letzten Jahre gebracht haben, Bestand behalten und mit ihnen die Einigkeit selbst, so darf ja auch wohl gehofft werden, dass, so wie nach den Freiheitskriegen geschah, auch wieder abnehmen werde der Trieb zur Selbstzersplitterung in der evangelischen Kirche, der Trieb zum Aufreissen ihrer alten Wunden um theologischer Dissense willen, und dass mit dem Widerwillen gegen diese Selbstzerfleischung zugleich der deutsche und evangelische Gemeingeist wachsen und die Freudigkeit möglich machen werde, welche allein erst wieder eine Alle befriedigende und vereinigende christliche Volkspoesie erzeugen könnte, deren aber die Unfriedfertigkeit nicht werth und nicht fähig ist.

§ 24.

Bearbeitung der Kirchenlieder für den Gebrauch. Oeffentliche Sammlungen.

Nitzsch, Pract. Theol. § 302—305, Bd. II. — Kraussold, „Theorie des Kirchenliedes", besonderer Abdruck aus Harless' Zeitschr. 1844.

In der evangelischen Kirche hat erst spät eine leitende Einwirkung des Kirchenregimentes auf das Kirchenlied, ein Autorisiren und Einführen von Sammlungen, noch später ein Ausschliessen anderer begonnen.*) Man meinte jedenfalls, diesen Theil des Cultus, welcher das Wort der Gemeine umfasste, auch der Gemeine selbst freier überlassen zu müssen. Doch das Recht des Kirchenregimentes, hier eine Aufsicht zu üben, war unzweifelhaft. Nicht jedes, auch nicht jedes als poetische Production ausgezeichnete Kirchenlied eignet sich ohne Weiteres für den öffentlichen Gebrauch einer evangelischen Gemeine im Gottesdienst, im Cultus. Darum hat das Kirchenregiment dafür zu sorgen, dass den gottesdienstlichen Zwecken nur geeignete Aeusserungsformen dargeboten werden, und diese Pflicht schliesst

*) In Hamburg z. B. wurde erst Anfang des XVIII. Jahrhunderts ein Gesangbuch eingeführt; bis dahin brachte Jeder mit, welches er hatte: nach den angegebenen Anfängen der Lieder fand man dieselben in vielen Sammlungen. Dort sang man auch durch das ganze XVI. und bis tief in das XVII. Jahrh. viele lateinische und plattdeutsche Lieder; im XVI. Jahrh. gab es in Hamburg überhaupt noch kein hochdeutsches Lied und keine hochdeutsche Predigt. Vergl. Joh. Geffcken, „Die Hamburgischen niedersächsischen Gesangbücher des XVI. Jahrh." Hamb. 1857, bes. p. XVII; p. XX: „Die Vorrede des ersten officiellen Gesangbuchs vom 27. März 1700.

nothwendig auch das Recht in sich, vorhandene, sonst vielleicht ausgezeichnete Gedichte für den Gemeinegebrauch durch theilweise Aenderungen wo möglich angemessener zu machen. Dabei kommt zugleich in Betracht, dass es sich mit dem Kirchenliede durchaus nicht wie mit den übrigen liturgischen Bestandtheilen des Gottesdienstes, dem Kirchengebet u. a., verhält. Diese nämlich müssen fest und sich selbst gleich sein, werden daher oft alterthümliche Form haben. Der Gemeinegesang aber soll mehr der Predigt ähnlich das Neue und Gegenwärtige im Gottesdienst darstellen.*) Das Lied ist gleichsam die Antwort, das Amen der Gemeine auf die Predigt, muss also, principiell genommen, durchaus ihr eigenstes, gegenwärtiges, modernes Wort sein. Genau so ist auch der evangelische Kirchengesang entstanden, durchaus in diesem Interesse überarbeiten und modernisiren Luther und Hans Sachs Psalmen, Marienlieder, lateinische und deutsche Hymnen. Ihr Verfahren war formal betrachtet eine Erneuerung alter Kunstwerke, Anpassung derselben an gegenwärtiges Bedürfniss, gegenwärtiges Verständniss und gegenwärtige Neigung. Freilich bringt ein solches Verfahren immer die Gefahr mit sich, dass die poetische Eigenthümlichkeit und Wirkung der Lieder beeinträchtigt wird. Luther selbst klagt schon 1529, dass man ihm seine Lieder ändere und entstelle.**) Auch geschah dies nicht erst in der evangelischen Kirche, sondern schon früher hatte man die lateinischen Hymnen der Kirche nach Bedürfniss oder willkürlich geändert und bisweilen wohl auch verschlechtert.***)

*) Wir sind also nicht der Ansicht von Valent. Ernst Löscher: „Das Gesangbuch ist ein Anhang von symbolischen Büchern, die der ganzen evang. Kirche Lehre und Bekenntniss darthun und also billig rein und unverfälscht gehalten werden sollen.“ Vergl. Vorrede zum Wittenb. Gesangb. von 1713. Allg. Kirchenztg. Jahrg. 1862 No. 73: „Das Verhältniss des evang. Kirchenliedes zum evang. Glauben.“ p. 1159.

**) Siehe Ph. Wackern., „Bibliographie“ p. 547, Vorrede zu dem Wittenb. Gesangb. von 1529: „Und weil ich sehe, das des teglichen zuthuns, on alle unterscheid, wie einem jglichen gut dunckt, wil keine masse werden, Uber das, das auch die ersten unser Lieder jhe lenger jhe felscher gedruckt werden, Hab ich sorge, es werde diesem Büchlin die lang gehen, wie es alle zeit guten Büchern gangen ist, dos sie durch ungeschickeder Köpffe zusetzen, so gar überschüttet und verwüstet sind, das man das gute drunter verloren, und alleine das unnütze jm brauch behalten hat.“

***) Der philosophisch gebildete Papst Leo X. und seine Umgebung, so wie auch Erasmus, fanden die Latinität in den alten Kirchenliedern unklassisch, und Leo liess sie durch Zach. Ferreri, Bischof von Guardia, umarbeiten. Unter Clemens VII., welcher Ferreri zum Hausprälaten annahm, wurde die Arbeit fertig: „Hymni novi ecclesiastici“ Rom. 1525. 4. Clemens gab den öffentlichen Gebrauch frei, veranstaltete auch eine nochmalige Revision des gewöhnlichen Breviars durch Franz Quignon, Cardinal de S. Croce, 1536 unter Paul III.

In der lutherischen Kirche wurde schon 1646 durch Justus Gesenius und David Denicke, beide selbst Liederdichter, eine Sammlung von etwa 250 deutschen Kirchenliedern, die Grundlage des Hannöverschen Gesangbuches von 1659, herausgegeben, in welcher sie ältere, aber auch neuere Lieder z. B. von P. Gerhard mit und ohne Noth sehr beträchtlich abgeändert hatten.*) Im XVIII. Jahrhundert erschien Rambach's „Geistreiches Hausgesangbuch" (Frankfurt und Leipzig 1735) mit mancherlei Aenderungen besonders in Liedern von neueren Dichtern. Obwohl nun Gellert noch 1757 vor solchem Corrigiren warnte, gab doch Klopstock 1758 als Anhang zu seinen eigenen geistlichen Liedern 29 ältere mit starken Veränderungen heraus.**) Zugleich äusserte er sich über die Grundsätze seiner Correcturen dahin, dass sie alle Ausdrücke, welche die Andacht stören könnten, beseitigen sollten. Bei der Ueberschätzung der stylistischen Correctheit war aber freilich die Andacht des XVIII. Jahrhunderts, selbst die Klopstock's, sehr leicht auch durch Kleinigkeiten zu stören. Schlimmer wurde die Sache, als Klopstock's Beispiel zahlreiche Nachfolger fand, welche radicaler und mit viel weniger poetischer Hand als er zu ändern begannen; bald musste er selbst sogar erleben, wie seine eigenen Lieder schonungslos bearbeitet und prosaisch gemacht wurden.***) Und solche Aenderungen erschienen dann sogleich in öffentlichen, für den Gebrauch der an die alten Formen gewöhnten Gemeine be-

---

erschienen, worin abergläubische Legenden und einige Hymnen weggelassen waren. Obgleich nun diese Aenderungen Beifall fanden, so wurde doch durch eine Bulle Pius V. die ganze Revision als ketzerisch verworfen und in Folge des Concil. Trident. noch unter Pius 1568 eine neue Revision, unter Clemens VIII. 1602 eine zweite, und unter Urban VIII. eine dritte sehr corrigirte und umgearbeitete besorgt. Daher kommt es, dass man die Urgestalt der alten Hymnen nur aus früheren Sammlungen und Missalen kennen lernen kann. — Vergl. Rambach, Anthol. Bd. I, p. 22.

*) Vergl. Rambach, Anthol. II, 410—411.

**) „Klopstock's Werke." Leipz. 1798—1816. Th. VII. In dem Vorbericht zu den veränderten Liedern heisst es hier p. 195 ff.: „Wir sind oft mitten in unsrer Andacht durch Gedanken und Ausdrücke unterbrochen worden, die nichts weniger als der Religion und selbst derjenigen Vorstellung würdig waren, welche diese Lieder in besseren Stellen in uns hervorgebracht haben. . . . Man würde mir sehr unrecht thun, wenn man von mir glaubte, dass ich unsre Lieder, weil ich sie veränderte, gering schätzte! Eben deswegen, weil mir viele Stellen in den meisten unsrer alten und in einigen unsrer neuen Lieder so werth sind, und weil ich dankbegierig gegen die Rührung bin, zu der sie mich oft genug veranlassten, habe ich andere Stellen derselben, von welchen ich überzeugt war, dass sie die Andacht oft störten und noch öfter nicht genug unterhielten, verändert."

***) Rambach V, 2 ff. — R. Stier, „Die Gesangbuchsnoth." Leipzig 1838, p. 6 f.

stimmten Sammlungen. So z. B. in der von Joh. Sam. Diterich (Bruhn u. Kirchhof) besorgten: „Lieder für den öffentlichen Gottesdienst“, Berlin 1765, in welcher die alten Lieder mit äusserster Willkür behandelt waren; in dem Quedlinburgischen Gesangbuche von Danneil 1765; noch mehr in dem von G. J. Zollikofer und Ch. F. Weisse veranstalteten „Neuen Gesangbuche zum Gebrauch beim öffentlichen Gottesdienste“ für die deutsch-reformirte Gemeinde zu Leipzig 1766, in der Sammlung von Chr. Fr. Neander in Curland, „Geistliche Lieder“, Riga 1766.*) Dazu kommen ferner das „Neue bremische Gesangbuch“ von 1766, das „Lüneburgische“ von 1767 und unter den späteren besonders das schleswig-holsteinische von J. A. Cramer 1780**), welches den Vorzug hat, dass es bisweilen neben dem veränderten Texte den ursprünglichen und ausser recht unnöthigen und schlechten Aenderungen hin und wieder auch eine gute bringt, und endlich das „Gesangbuch zum gottesdienstlichen Gebrauch in den königlich preussischen Landen“ von Diterich, Spalding u. Teller, Berlin 1780.

In diesen Sammlungen waren die alten Lieder den neuen, z. Th. von den Herausgebern herrührenden, welche sie dazwischen stellten, in der Sprache möglichst conform gemacht, so dass alle Frische und Eigenthümlichkeit, sowie alles Alterthümliche und Kraftvolle im Ausdrucke durch die moderne Anständigkeit der prosaischen Schriftsprache des Jahrhunderts verdrängt wurde. Glücklich immer noch, wo sich die Aenderungen lediglich auf die Form der Lieder beschränkten. Zuweilen aber verband sich damit, besonders später, das weitere Interesse, den Inhalt in der Weise umzuschmelzen, dass man die Spuren der älteren Kirchenlehre verwischte und meistentheils allgemeine und moralisirende Betrachtungen an die Stelle setzte, wodurch die Eigenthümlichkeit der Lieder zwiefach und von Grund aus zerstört wurde.***) Was aber so in individueller Weise von einigen Schriftstellern voll Selbstvertrauen vorgeschlagen worden, das wurde dann vom Kirchenregiment in grosser Eile den Gemeinen aufgezwungen. Ein lehrreiches Beispiel für dieses Verfahren giebt die Geschichte der hessischen Gesangbücher, welche wir etwas näher verfolgen wollen.†)

---

*) Rambach, Anthol. V, 162.

**) S. oben p. 146, Anm.

***) Vergl. Evang. Kirchenztg. 1830, No. 33, den vortrefflichen Aufsatz von Bunsen.

†) Vergl. A. F. C. Vilmar, „Abriss einer Geschichte der niederhessischen Kirchengesangbücher bis zum Jahre 1770“, in der „Zeitschr. des Vereins für hess.

Im XVI. Jahrhundert, als innerhalb derselben hessischen Landeskirche sowohl lutherisch als auch reformirt gesinnte Fürsten neben einander standen, wo also die Gegensätze, die an anderen Orten, z. B. in Sachsen, bereits confessionell trennend gewirkt hatten, noch bloss theologische, und als solche freigegeben waren, gab es auch sowohl mehr lutherisch als auch mehr reformirt redigirte Liedersammlungen frei neben einander, wie ja überhaupt im ganzen XVI. Jahrhundert vom Kirchenregimente eingeführte und andere ausschliessende Sammlungen noch nirgends vorkamen. Zu den mehr im lutherischen Sinne redigirten Sammlungen gehört nun die vom Jahre 1549, welche 1862 von E. Ranke mit trefflichen Erörterungen und Nachweisungen über die Sammlungen des XVI. Jahrhunderts, besonders die früheren, herausgegeben ist. Nach dem Vorgange der letzten von Luther selbst besorgten Sammlung von 1545 und einer Sammlung Bucer's von demselben Jahre ist dieses marburgische Gesangbuch wahrscheinlich von dem entschiedenen Lutheraner Adam Krafft v. Fulda kurz nach dem augsburger Interim in den Jahren, wo über die Annahme desselben in Hessen verhandelt wurde [1549], bearbeitet worden.*) Darauf sind dann noch manche andere lutherische Gesangbücher gefolgt, z. B. 1589 ein Wetter'sches vom Pfarrer Rau, 1635 aus einem erweiterten Darmstädtischen das alte lutherische „marburger" Gesangbuch, welches bis 1744 in jeder Ausgabe zunahm und erst 1783 abgeschafft, neuerlich aber wegen seiner sehr reinen Texte öfter wieder gedruckt worden ist und z. B. in Amerika gebraucht wird.

Zu den älteren mehr reformirten Sammlungen gehörte die deutsche Bearbeitung der französischen Marot-Beza'schen Psalmen von dem Lutheraner Lobwasser, Dr. jur. in Königsberg. Landgraf Moritz, welcher mit diesen Lobwasser'schen Psalmen aufgewachsen war, liess 1607 durch eine Generalsynode die Einführung derselben beschliessen**) und gab sie 1612 selbst mit Musik in fol. heraus, und bis 1770 nahm jede neue Ausgabe Zusätze auf.***)

Gesch. u. Landeskunde". Neue Folge, Bd. I, 1867, p. 204—227 und Bd. II, 1869, p. 132—147. Cassel.

*) E. Ranke in seiner Vorrede zu dem marburger Gesangbuch von 1549, p. CV—CVII.

**) Nach Vilmar a. a. O. p. 205, das erste Beispiel eines förmlich kirchengesetzlich eingeführten Gesangbuches.

***) Die Kirchenordn. des Landgrafen Wilhelm vom Jahre 1657, welche zwar nicht mehr durchgängig befolgt wird, aber doch als die letzte noch nicht abgeschafft und durch eine andere verdrängt ist, schreibt Cap. 20 ff. für jeden Sonntag noch die zu singenden Psalmen und deutschen Gesänge vor und nennt unter den letzteren durchaus die besten Luther's und zwar, wie man schon nach den Anfängen sieht, ohne jede Veränderung. Indessen ist es dabei nicht geblieben.

In die Jahre 1770—83 gehören nun die drei kurhessischen Sammlungen, die noch jetzt bei weitem am meisten in Gebrauch sind*): 1) das reformirte vom Jahre 1770, 2) das lutherisch-hanau'ische von 1779 und 3) das gewöhnliche lutherische von 1783.

1) Das reformirte Gesangbuch von 1770 folgte auf ein älteres reformirtes, welches noch die unter Landgraf Moritz eingeführten Lobwasser'schen Psalmen abgesondert voranstellte, daneben aber schon eine Menge anderer Lieder meist von lutherischen Dichtern noch ziemlich unverändert enthielt. Als nun aber 1758 zuerst die geänderten Lieder von Klopstock, dann das „verbesserte" Gesangbuch von Diterich 1765, das von Chr. Neander 1766 u. a. erschienen waren, wurden die von jenen empfohlenen Verbesserungsgrundsätze auch in Hessen angenommen. Im Jahre 1770 wurde eine Commission, welche besonders aus Casseler Geistlichen, z. B. dem Consistorialrath R. Christoph Ungewitter (1715—78), einem unter Werenfels und Turretin gebildeten, wegen seines Charakters verehrten und im Ganzen noch rechtgläubigen Theologen, ferner v. Rhoden, Nolte u. a. bestand, niedergesetzt mit dem Auftrage, auf Grund einer Vorarbeit von Justus Christoph Krafft (1732—1795) für die reformirten Gemeinen ein neues Gesangbuch zu besorgen.**) Die Psalmen wurden darin weggelassen, viele der besten älteren Lieder aus dem alten Gesangbuche, z. B. von Luther, P. Gerhard, Heermann u. a. aufgenommen, dazu auch spätere von Freylinghausen, Rambach, Schade, Schmolck u. a., sogar die neuesten von Gellert, Klopstock, Cramer, Schlegel, Diterich, Gotter, Eschenburg u. a. Aber die Texte waren alle mit sehr wenigen Ausnahmen verändert und zwar waren, wenige von Klopstock und von den Herausgebern selbst herrührende ausgenommen, besonders die neuesten Aenderungen von Neander acceptirt, ja dessen ganze erste Sammlung (Riga 1768) aufgenommen. Dann auch vieles meist ganz unverändert aus Zollikofer und Schlegel. Es waren also noch weniger solche Aenderungen, durch welche man die Theologie der Aufklärungsperiode in die alten Lieder einzuschmuggeln suchte, als vornehmlich solche, welche an Stelle der frischen, volksthümlichen und

---

*) 1) „Verbessertes Gesangbuch zum Gebrauch bey dem öffentl. Gottesdienst sowohl als zur Privaterbauung." Cassel 1770. 2) „Verbessertes Gesangbuch zum Gebrauch beim öffentl. Gottesdienste wie auch zur häusl. Erbauung." Hanau 1779. 3) „Neues Gesangbuch für die evang.-luther. Gemeinden in den kurfürstlich hess. Landen." Cassel 1783. Ausser diesen sind auch noch hie und da ältere Sammlungen in Hessen in Gebrauch.

**) Näheres bei Vilmar a. a. O. 1869, p. 132 ff.

individuellen Kraftsprache der Dichter die prosaische Correctheit der damaligen Büchersprache setzten. Wie bei den Vorgängern sind die Aenderungen auch schon in die Anfänge der Lieder übergegangen, so dass man danach oft nicht erkennen kann, welches alte Lied eigentlich mitgetheilt werden soll.*)

Hier wurde also sehr rasch in das Leben der christlichen Gemeine eingegriffen, und was jene Schriftsteller ganz nach der sehr eigenthümlichen und einseitigen, theologischen und ästhetischen Richtung jenes Jahrzehntes versucht und vorgeschlagen hatten, ist seitdem über ein Jahrhundert festgehalten worden. Von Widerstand dagegen hat selbst Vilmar (a. a. O. p. 146) keine Spur gefunden, sondern überall nur dienstbeflissene Annahme, so dass schon 1776 dieses Gesangbuch allgemein verbreitet war.

2) Fast zehn Jahre später folgte das hanauisch-lutherische Gesangbuch (1779) unter Einwirkung von Joh. Chr. v. Stockhausen, in Giessen, Jena und Helmstedt gebildet, auch selbst Dichter, 1725—84 u. a. Bei diesen hatte nun schon die inzwischen erschienene zweite Abtheilung der Werke von Neander und Schlegel**) benutzt werden können. In Collisionsfällen wurden jedoch die Klopstock'schen Veränderungen manchen späteren vorgezogen.

---

*) Beispiele dieser Art sind:

1) Christ lag in Todesbanden (Luther) = No. 157: Der Herr lag in das Grab gestreckt (Schlegel).

2) Ein feste Burg ist unser = No. 208: Ein starker Schutz ist unser Gott!

3) Nun freut euch, lieben Christengmein = No. 93: Nun, Christen, lasst uns fröhlich sein.

4) Wie schön leuchtet der Morgenstern (Nicolai) = No. 318: Wie herrlich strahlt der Morgenstern.

5) Herzallerliebster Gott (Ang. Silesius?) = No. 340: Mein Vater und mein Gott.

6) Nun ruhen alle Wälder (Gerhard) = No. 487: Schon ruhet auf den Feldern.

7) O Haupt voll Blut und Wunden (Gerhard) = No. 133: Der Du voll Blut und Wunden für uns am Kreuze starbst.

8) Ich singe Dir mit Herz und Mund (Gerhard) = No. 457: Ich singe meiner Seele Lust (Neander).

9) Alle Menschen müssen sterben (Albinus) = No. 275: Menschen ist's gesetzt zu sterben (Neander).

10) Auf Gott und nicht auf meinen Rath (Gellert) = No. 373: Auf Dich, Herr, nicht auf meinen Rath.

11) Erforsche mich, erfahr mein Herz und sieh, Herr, wie ich's meine (Gellert) = No. 135: Erfülle, Herr, doch selbst mein Herz mit reinem Andachtstriebe.

12) Mitten wir im Leben sind (Luther) = Wir, der Erde Pilger, sind mit dem Tod umfangen (im lutherischen Gesangbuch von 1783 No. 253).

**) Vergl. oben p. 146.

Auch dies Gesangbuch ist, wie schon erwähnt, bis heute in Gebrauch geblieben; denn wiewohl bei der 1818 geschlossenen Union ein neues gemeinschaftliches Gesangbuch und ebenso ein neuer Katechismus verheissen ward, ist doch beides nicht zur Ausführung gekommen.

3) Im Jahre 1783 folgte endlich das neue allgemeine lutherische Gesangbuch. Einen älteren Entwurf einiger Marburger Gelehrten, z. B. Leonhard Justi's, Engelschall's u. a., benutzten Joh. G. Sartorius (1729—98) und Clemen, lutherische Prediger zu Cassel, zur Ausarbeitung des neuen Gesangbuches.*) Sartorius, besonders in Halle unter dem Wolfianer Baumgarten gebildet, bemühte sich nach den Nachrichten, welche er selbst über sein Verfahren gegeben hat**), nichts von den christlichen Lehren „vom natürlichen Verderben, von der Persönlichkeit des heiligen Geistes, von der Versöhnung, von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, von der Göttlichkeit der heiligen Schrift etc." aufzugeben, da er die Angriffe der Theologen gegen dieselben nicht als gegründet ansehen und „den Schaden nicht habe merken können, welchen der Vortrag derselben dem thätigen Christenthume, oder wie manche es lieber nennen, der Tugend und Rechtschaffenheit stiften solle". Doch fehlte es, wie er selbst angiebt, nicht an einigem Widerstand der Gemeinen gegen die Einführung z. B. im Schmalkaldischen, sowie auf den Conventen. Nicht weniger klagt er über eine Reihe von Recensionen, welche er nachweist. Aber während er selbst den Widerstand der Gemeinen nur aus dem Verdacht der Irrgläubigkeit erklärt, in welchen in seinem Zeitalter ein Theologe so leicht habe fallen können, so wird doch die Art der Aenderungen, welche man nach der Einführung des reformirten Gesangbuches und durch Vergleichung mit dem noch vorhandenen alten marburger Gesangbuche besser übersah und beachtete, um so gewisser die Ursache der Klagen gewesen sein, je vorzüglicher die reinen Texte der alten Lieder in dem bisher gebrauchten Gesangbuche waren, welches nun um des neuen willen aufgegeben werden musste. Auch in diesem neuen nämlich waren nicht nur Zollikofer, Klopstock und mehrere frühere, ausserdem die zur

---

*) Die erste Abtheilung: „Lieder über die Glaubenslehre" ist von beiden gemeinschaftlich, die zweite: „Lieder über die Sittenlehre" und die dritte: „Lieder für besondere Zeiten, Stände und Vorfälle" von Sartorius allein bearbeitet.

**) In seiner bei F. W. Strieder („Grundlage zu einer hess. Gelehrten- und Schriftsteller-Geschichte", Cassel u. Marb. 1781—1866) Bd. XII, p. 186 ff. mitgetheilten Selbstbiographie; vergl. bes. p. 196 ff.

Zeit des reformirten Gesangbuches von 1770 noch nicht vorhandenen z. B. das Dichterich'sche Gesangbuch, „zum gottesdienstlichen Gebrauch in den Königl. Preuss. Landen", 1780, benutzt, sondern auch Eigenes von dem Bearbeiter hinzugebracht, theils weil er aus den schon zahlreichen bisherigen Verbesserungen neue Mischungen versucht, theils insofern er eigene Zusätze gemacht hatte, in welchen er bisweilen seinen theologischen Unwillen gegen die Aufklärung des Jahrhunderts ziemlich unmittelbar und darum ziemlich unpoetisch aussprach. So gehörte also auch dies Gesangbuch noch nicht zu denen, welche den Inhalt der Lieder umzugestalten und die neuen theologischen Ansichten hineinzutragen suchten — eher wurde manches in den alten Liedern allgemeiner und volksthümlicher Gehaltene speciell gegen theologische Schulen der Gegenwart gewandt —, sondern die Aenderungen bezogen sich lediglich auf den Ausdruck, waren aber der Poesie und Volksthümlichkeit desselben so nachtheilig, dass sie der Wirksamkeit der Lieder wesentlich schaden und die Freude der Gemeine an ihnen zerstören mussten. Selbst die neuesten Lieder von Klopstock und Gellert wurden nicht verschont.*)

---

*) Unter den Aenderungen, welche die älteren Lieder in diesen hessischen Gesangbüchern erfahren haben, müssen wir doch manche als nothwendig und gelungen bezeichnen, z. B. in dem Liede Nicolai's: „Wie schön leuchtet" V. 2: „Ey mein' Perle, du werthe Kron etc." im reform. Gesangbuch No. 318, p. 175:

„Du hier mein Leben, dort mein Lohn!
Sohn Gottes und des Menschen Sohn!
Des Himmels grosser König!"

V. 3: „Geuss sehr tief etc." besonders die Stelle: „Nach Dir ist mir, Gratiosa coeli rosa, krank, und glimmet mein Herz etc." im reform. Gesangbuch:

„Nach Dir, nach Dir,
Den ich fasse, und nicht lasse,
Ewig wähle,
Dürstet meine ganze Seele!"

In dem Liede P. Gerhard's: „Wach auf mein Herz" sind V. 2 und 3 (Ja, Vater, als er suchte, dass er mich fressen mochte etc.") ausgelassen. Andere Aenderungen dagegen erscheinen ganz zwecklos, z. B.: „Liebster Jesu, wir sind hier" (Clausnitzer) vergl. luther. Gesangbuch No. 476, p. 217, ähnlich bei Klopstock VII, p. 232. — „Nun danket alle Gott" (Rinkart) V. 2: „Der ewigreiche Gott woll' uns bey unserm Leben etc." im reform. Gesangb. No. 450, p. 243:

„Er, unser Vater, woll' ein fröhlich Herz uns geben,
Der Herr lass uns, sein Volk, in stetem Frieden leben,
Und unsre Nachwelt auch, dass seine Gnad' und Treu
Das ganze Land umfah, sein Segen mit uns sei." !!

Vergl. ferner: „Ein' veste Burg" im luther. Gesangb. No. 218, p. 100. „Nun ruhen alle Wälder" (P. Gerhard) im reform. Gesangb. No. 487, p. 261. „Befiehl du deine Wege" (P. Gerhard) im luther. Gesangb. No. 343, p. 154 in V. 1: „Der

Viel schlimmer als in diesen hessischen Gesangbüchern wurde aber nun da geändert oder hinzugedichtet, wo man, wie z. B. in dem magdeburgischen Gesangbuche, an die Stelle des alten Inhaltes einen neuen zu setzen suchte: bald leere Schönrednerei, Personificationen von Religion, Tugend, Vernunft, die dann angeredet wurden, bald speciellste, casuistische Moral und Klugheitsregeln, welche neben den alten, ernsten Melodieen wie zu Parodieen wurden.*)

Allerdings darf man bei allen diesen Aenderungen nicht verkennen, dass sie meist in der guten Absicht unternommen wurden, was veraltet schien, wieder wirksamer zu machen, und dass ein Zeitalter wie jenes, wenn es einmal alterthümliche Frische und Lebendigkeit des Ausdruckes für Incorrectheit nahm und mit der Feierlichkeit und dem

---

Wolken, Fluth und Winden giebt Ordnung, Ziel und Bahn etc." im reform. Gesangb. No. 67, p. 43:

„Er zeichnet Stern und Winden die abgemessne Bahn;
Sollt er nicht Wege finden, wo dein Fuss wandeln kann? !!

— Manche Aenderungen sind auch geradezu entstellend, z. B.: „Ach Gott, vom Himmel sieh" (Luther) V. 2: „Sie lehren eitel falsche List etc." im luther. Gesangb. No. 216, p. 99:

„Die Anstalt, so die Gnade traf,
Von aller Macht des Bösen
Und aller wohlverdienten Straf'
Die Menschen zu erlösen,
Betrachtet man als ein Gedicht
Und scheut und schämt sich endlich nicht,
Es öffentlich zu sagen."

weniger entstellt im reform. Gesangb. No. 215, p. 120. — Endlich vollkommener Unsinn ist u. a. in das Lied Klopstock's: „Sink ich einst" hineincorrigirt im luther. Gesangb. No. 539, p. 241, V. 2:

„Jetzt hoff ich noch aufzuwachen
Aus dem Schlaf für diese Zeit.
Lass mich doch stets fertig machen,
Vater! zu der Ewigkeit,
Dass ich, als ein Wandrer sey
Wacker, tugendhaft und frey
Von den Lüsten dieser Erde,
Wenn ich abgerufen werde!"

*) Ein eclatantes Beispiel hierfür ist die Art, wie man das Lied: „Ein feste Burg" in ein Machwerk von Pfranger und Mayer einschaltete. Zuerst heisst es da in V. 1—2: „Vor Dir, Herr, denken wir erfreut an unsrer Väter Glauben etc.", dann der Uebergang: „Sie sangen heldenmüthig: Ein feste Burg etc.", hierauf wiederum nach anderer Melodie: „So sangen sie, und weit erschollen ihre Lieder" etc. Vergl. R. Stier, „Die Gesangbuchsnoth" Leipzig 1838, p. 47 f. [Gesangbuch zum gottesdienstl. Gebrauch für die Stadt und das Herzogth. Magdeburg. 1805, letzte unveränd. Ausg. 1832; in Langenstein 1857 noch in Gebrauch]. Eine grosse Anzahl von Aenderungen nach Rubriken geordnet p. 51—143.

Ernste des Cultus nicht vereinbar fand, auch vor Störungen der Art bewahrt werden musste. Auch ist das Recht und die Pflicht des Kirchenregimentes, die Werke der christlichen Poesie durch Aenderungen für den gemeinschaftlichen und öffentlichen Gebrauch im Cultus geeigneter zu machen, überhaupt jeder Erstarrung und Hemmung des Geistes durch veraltete Formen zu wehren und den Gottesdienst durch zeitgemässe Aenderungen stets in lebendiger Wechselwirkung mit dem Zeitalter zu erhalten, ausser allem Zweifel. Sowie auch das feststeht, dass das ältere Kirchenlied, gerade weil es zu unmittelbar aus dem Volksleben und Volkston hervorgegangen war, wohl zu manchen Aenderungen aufforderte, ehe es in den öffentlichen Gebrauch genommen werden konnte. Allein unleugbar wirkte doch auch bei diesen Aenderungen ein Verkennen alles Volksthümlichen, insbesondere jene deutsche Selbstverachtung, welche im XVIII. Jahrhundert die Zerstörung jedes deutschen Nationalgefühls zur Folge hatte, ein Verkennen dessen, was man dem Verständnisse des Volkes jeder Zeit zutrauen darf, ein Mangel an historischem und poetischem Sinn, eine Anmassung der Stubengelehrsamkeit gegen das Leben und oft des Consistorialregimentes gegen nationale Heiligthümer der Gemeinen, dazu endlich auch oft genug ein voreiliges Einschwärzen einer unreifen theologischen Aufklärung.

Darum wurde denn auch im XIX. Jahrhundert von da an rasch das Geschehene als Misgriff erkannt, wo man an der Unfehlbarkeit der französischen Aufklärungsperiode zu zweifeln anfing und sich wiederum, wie nach dem Glauben der Väter, so auch nach den verdrängten Formen und Zeugnissen desselben sehnte. Ja selbst schon von da an, wo nur wieder mehr historischer Sinn und Anerkennung der Berechtigung jedes Zeitalters sich bildete, und wo die Aufklärungsperiode selbst bis zur Ungerechtigkeit als altmodisch und trocken verworfen und die entferntere Vergangenheit als geisterfüllt gefeiert wurde.

Als einer der Ersten auch auf diesem kirchlichen Gebiete, wie auf fast allen anderen, charakterisirte schon 1804 Schleiermacher in seinen damals anonym erschienenen zwei Gutachten über das protestantische Kirchenwesen den hier entstandenen Schaden.*) Noch mehr that dies Ernst Moritz Arndt in seiner Schrift: „Von dem Worte und dem Kirchenliede. Nebst einigen geistlichen Liedern" (Bonn 1819). Dann folgten andere, z. B.: H. F. Wilhelmi, „Vom geistlichen Liede, besonders den älteren Kirchenliedern." Anonym. (Heidelberg

*) „Zwei unvorgreifliche Gutachten in Sachen des protestant. Kirchenwesens zunächst in Beziehung auf den preuss. Staat", in Schleierm.'s „Sämmtl. Werken" 1846, Bd. V, p. 103 ff.

1824); Karl v. Raumer, „Gesangbücher, Choralbücher“, in der Evang. Kirchenztg. 1829, p. 321 ff., wieder abgedruckt in „Kreuzzüge“, Stuttg. 1840; Rud. Stier, „Gesangbuchsnoth“ (Leipzig 1838); Carl v. Grüneisen, „Ueber Gesangbuchsreform“ (Stuttgart 1839); G. Chr. P. Stip, „Beleuchtung der Gesangbuchsverbesserung aus dem Gesichtspunkt des Cultus“ (Hamburg 1841 u. 42); Fr. Layritz, „Vom deutschen Kirchenliede wie es unsere Väter sangen und vom musikalischen Theile des Cultus“ (Meurs 1844) u. a.

In diesen Schriften ist der angerichtete Schaden und das Bedürfniss nach Abhülfe, besonders durch die Beispiele bei Stier, gründlich aufgedeckt und zugleich sind Grundsätze aufgesucht zur Abhülfe und zu gemässigteren Aenderungen. Andere Hülfsmittel dazu bieten sich in reichen Sammlungen der alten Texte mit Nachrichten zur Geschichte des Kirchenliedes. Hier hat, nächst Raumer, sich Bunsen († 1860) ein unleugbares Verdienst erworben und in vieler Hinsicht ein Muster gegeben durch seinen „Versuch eines allgemeinen evangelischen Gesang- und Gebetbuches zum Kirchen- und Hausgebrauch“ (Hamb. 1833, umgearbeitet und kürzer ibid. 1846), in welchem die alten Texte wiedergegeben, auch Nachrichten über die Liederdichter gesammelt und der ganze Stoff mit grosser Vorliebe und Pietät behandelt ist. Darauf sind neuerlich mehrere meist noch reichere Sammlungen gefolgt: Chr. Gottlieb Langbecker, „Geistlicher Liederschatz“, eine Sammlung der vorzüglichsten geistlichen Lieder für Kirche, Schule und Haus und alle Lebensverhältnisse“, Berlin 1832; der sogenannte „Berliner Liederschatz“, über 2000 Lieder enthaltend, die fast unverändert sind, zugleich mit geschichtlichen Nachrichten; Alb. Knapp, „Evangelischer Liederschatz, eine Sammlung geistlicher Lieder aus allen christlichen Jahrhunderten, gesammelt und nach den Bedürfnissen unserer Zeit bearbeitet“, Stuttgart und Tübingen 1837, 3. Aufl. 1865, weit über 3000 Lieder, die zwar von den unnöthigen bloss formalen Aenderungen des XVIII. Jahrhunderts befreit, dagegen vom Herausgeber nach seinem Geschmacke und seiner theologischen Richtung fast durchgängig, selbst die neuesten, z. B. die von M. Arndt, wenn auch oft recht glücklich geändert sind*); H. A. Daniel, „Evangelisches

*) „Mag A. Knapp auch zuletzt noch der, einem Dichter von seiner reichen Begabung besonders nahe liegenden Verführung, hierin zu weit zu gehen, da und dort zu sehr nachgegeben haben, er gleicht jedenfalls dem klugen und redlichen Haushalter, der aus seinem Schatz nicht bloss Altes, sondern „Altes und Neues“ hervorbrachte und so der deutschen Nation thatsächlich vor Augen legte: wie ein eigentlich deutsches Nationalgesangbuch für Kirche und Haus beschaffen sein soll“. Augsb. Allg. Ztg. 1865, No. 146, Beil. p. 2377. Diese 3. Aufl. enthält 3130 Lieder, darunter 200 von Knapp selbst.

Kirchengesangbuch oder Sammlung der vorzüglichsten Kirchenlieder, theils in altkirchlicher Gestalt mit Varianten von Bunsen u. a., theils abgekürzt und überarbeitet", Halle 1842; Joh. Pet. Lange, „Deutsches Kirchenliederbuch oder die Lehre vom Kirchengesang", mit einem theoretischen Theile: „Kirchliche Hymnologie", Zürich 1843—44; Rud. Stier, „Evangelisches Gesangbuch oder neu bearbeitete Sammlung alter und neuer Lieder zum kirchlichen Gebrauch", Halle 1835. Darin sind besonders manche neue, zu allgemein gehaltene oder rationalisirende Lieder geändert, um mehr dogmatischen Gehalt und Strenge hineinzubringen. Dieses „Stärken" der Lieder, wie der Verfasser seine Aenderungsmethode nennt, ist freilich im Princip dasselbe Verfahren wie das des XVIII. Jahrhunderts, wenn auch der Ausführung nach entgegengesetzt. Von demselben: „Neues Gesangbuch", Braunschweig 1853; „Unverfälschter Liedersegen", Berlin 1851 (im Verlage des evangelischen Büchervereins), dessen Verfasser Stip ist; das neue „Baierische Gesangbuch", Nürnberg 1855; das neue Bielefelder Gesangbuch für Minden und Ravensberg, Bielefeld 1854; das neue Stolberg-Stolbergische vom (regierenden Grafen Alfred und seinem) Consistorialrath Olearius, 1859, u. a. m.*)

Diese Sammlungen sind zugleich die besten Vorarbeiten für die Veranstaltung neuer öffentlicher Sammlungen für den Kirchengebrauch, welche kürzer sein müssen. Zu den bemerkenswerthen Versuchen dieser Art gehören: das Berliner Gesangbuch zum gottesdienstlichen Gebrauch für evangelische Gemeinden von 1829, welches jedoch trotz der Mitwirkung von Männern wie Schleier-

*) Auch im Elsass ist über die Gesangbuchsfrage neuerdings lebhaft verhandelt worden. In der Augsb. Allg. Ztg. 1869 No. 315, Beil. p. 4850 heisst es darüber: „Bis zum Jahre 1850 hatte die Mehrzahl der elsässischen Kirchen das Gesangbuch von 1808. Es wurde durch ein Buch ersetzt, welches die lange Arbeit einer Pastoralconferenz war und worin alle theologischen Nüancen vertreten waren. Die Verdienste des Gesangbuches von 1850 bestanden darin, dass es eine Art Conciliation war mit dem Bestreben, dem modernen Geschmack zu entsprechen. Da verfasste der Hymnolog Past. Rittelmeyer 1863 ein neues Gesangbuch, in das er nur Originaltexte von Autoren des XVI. und XVII. Jahrh., die wo möglich dem Elsass angehörten, aufnahm. Dieses Buch hat bloss den einzigen Fehler, dass es 200—300 Jahre zu spät kommt, es hat mit den Bedürfnissen der gegenwärtigen Generation nichts zu thun. Die Lieder sind incorrect, häufig von allzu derber Sprache etc. Die Entscheidung des Oberconsistoriums, dieses Buch einzuführen, wurde von den Gemeinden verweigert und Paris gab das erste Beispiel. Zwei Jahre später erschien eine zweite Ausgabe mit einigen allerdings geringen Verbesserungen, doch sprach sich eine ziemlich starke Minderheit für die Einführung aus. Seit dieser Zeit hat sich eine lebhafte Polemik in den Kirchenblättern wie in Flugschriften über das incriminirte Werk entsponnen — ein unfruchtbarer Krieg, der leider die traurigsten Leidenschaften erweckt."

macher, Theremin, Neander u. a. noch zu viel Aenderungen enthält; das Badische Gesangbuch von 1836, das Gesangbuch für die evangelisch-reformirte Gemeinde zu Lübeck von 1832 u. a. m. Mit besonderer Umsicht ist man in Würtemberg verfahren. Hier arbeitete 1839 eine Commission von sieben Theologen, worunter selbst drei Dichter: Knapp, Schwab und Grüneisen, einen Entwurf aus, welcher gedruckt dem ganzen Lande zur Prüfung vorgelegt und nach zweijähriger Prüfung durch die gebildetsten Geistlichen der ganzen evangelischen Kirche des Landes, auch unter Mitwirkung aller gebildeten Laien, welche sich berufen fühlten, auf den Synoden nicht gewaltsam eingeführt, sondern gewissermassen vom ganzen Lande freiwillig angenommen wurde.*) Auch über das Hamburger Gesangbuch von 1842 wurden zehn Jahre lang von Rambach, Geffken u. a. fast wöchentliche Conferenzen gehalten. Schneller wurde das neue bairische von 1852**) 1861 eingeführt und blieb vielleicht eben darum nicht ohne Widerspruch.

Das Verfahren in Würtemberg zeigt den, freilich nicht in allen Ländern eben so leicht zu betretenden Weg, wie die Einführung eines neuen Gesangbuchs am glücklichsten, mit möglichster Umgehung der sonst so leicht entstehenden Schwierigkeiten vor sich gehen kann. Vielfach kann dem Bedürfnisse nach einem besseren Gesangbuche schon durch Publikation und Einführung eines Anhanges, der nur eine kleine Sammlung der besten Lieder umfassen dürfte, abgeholfen werden. Noch besser wäre es, wenn eine solche kleine Auswahl der allerbesten, deutschen, evangelischen Kirchenlieder als etwas Gemeinsames allen den verschiedenen lutherischen und reformirten Gesangbüchern in ganz Deutschland beigefügt oder vielmehr der gemeinsame Grundstock darin werden könnte. Dieser erfreuliche Gedanke wurde von der 1852 zu Eisenach gehaltenen Conferenz deutscher Kirchenregimente nicht nur ausgesprochen, sondern es wurde auch sogleich eine Commission der anerkannt Sachkundigsten: Wackernagel, Daniel, Vilmar, Bähr und Geffken und für die musikalischen Partieen v. Tucher und Faisst gewählt. Diese brachten nach einigen Differenzen (Wackernagel und Geffken erklärten ihren Dissens und traten aus) eine Auswahl von 150 Liedern zu Stande, welche 1854 in mehreren Ausgaben erschienen ist und bei dem wohlfeilen Preise sogleich als Zugabe zu den recipirten Sammlungen hinzugenommen werden könnte. Hier sind nur die besten älteren Lieder (von Gellert nur zwei) in

*) Vergl. Koch Bd. III, p. 449—451.
**) Koch III, p. 453.

fast durchaus ursprünglichen Texten aufgenommen, und schon dies empfiehlt die Einführung an Orten, wo in den üblichen Gesangbüchern nur verunstaltete Texte aufgenommen sind. Freilich wird man auch an dieser Sammlung noch mancherlei aussetzen können; allein, wenn von allen deutsch-evangelischen Landeskirchen nur diese 150 Lieder in gemeinsamen Gebrauch genommen würden neben den alten Sammlungen, welche jede Landeskirche oder jede Provinz behalten möchte, so wäre dies schon ein grosser Gewinn und ein werthvolles Band der Union. Von fünfzehn deutschen Regierungen, darunter Preussen, Sachsen und Würtemberg, wurde denn auch die Annahme dieser neuen Sammlung neben ihren alten erklärt, nachher jedoch theilweise modificirt. Für die preussische Provinz Sachsen wurde z. B. 1857 eine Auswahl von 200 Liedern getroffen, ohne welche dort künftig kein Gesangbuch mehr verkauft werden sollte. Der Stuttgarter Kirchentag von 1857*) hat denn auch eine Erklärung angenommen, dass allen Kirchenregimenten die Förderung dieser Sache „unter Anerkennung dessen, was in Eisenach geschehen sei", insbesondere die Herstellung eines „gemeinsamen Grundstockes deutsch-evangelischen Kirchengesanges" und „im Uebrigen eine für die Lieder selbst und den Bildungsstand der Gemeinen gerechte Auswahl und Behandlung des alten und neuen hymnologischen Stoffes" dringend zu empfehlen sei.**) Die letzten Worte weisen, wenn auch nicht klar genug, auf den Unterschied des Gesanges von den übrigen liturgischen Theilen des Gottesdienstes hin, dass er das eigenste Wort der Gemeine und nicht bloss Conservirung werthvoller Alterthümer, nicht, nach Löscher's Ausdruck (siehe oben p. 150) „ein Anhang der symbolischen Bücher" sein soll.

§ 25.

Die Melodie der deutsch-evangelischen Kirchenlieder.

„De cantu et musica sacra a prima ecclesiae aetate usque ad praesens tempus" auctore Martino Gerberto. Typis San-Blasianis 1774. II Tom. 4. — R. G. v. Kiesewetter, „Gesch. der europäisch. abendländ. oder unserer heutigen Musik." Leipz. 1834. 4. — J. E. Häuser, „Gesch. des christl., insbes. des evang. Kirchengesangs." Leipz. 1834. — Carl v. Winterfeld, „Der evang. Kirchengesang und sein Verhältniss

*) Vergl. Evang. Kirchenztg. 1858, p. 39 ff.

**) Vergl. „Die Verhandlungen des IX. deutschen evang. Kirchentages zu Stuttgart, Sept. 1857, herausgeg. von Biernatzki, Berlin 1857, p. 72. (Die Fortschritte des Gesangbuchwesens in den deutschen Landeskirchen seit 1852". C. v. Grüneisen.)

zur Kunst des Tonsatzes." Leipz. 1843—47. 3 Bde. 4. — J. K. Schauer, „Gesch. der biblisch-kirchl. Dicht- und Tonkunst", s. oben § 20. — Chr. Palmer, „Evang. Hymnol." § 20 und dessen Artikel: „Gesang" in Herzog's Realencycl. Bd. V, 109 ff. — Franz Brendel, „Gesch. der Musik in Italien, Deutschland u. Frankreich." Leipz. 1855. — O. Proske, „Musica divina." Regensb. 1853 ff., noch unvollendet. — H. M. Schletterer, „Gesch. der geistl. Dichtkunst u. kirchl. Tonkunst." § 20. — Fr. C. Anthes, „Die Tonkunst im evang. Cultus." — C. Chr. F. Krause, „Darstellungen aus der Geschichte der Musik." Göttingen 1827. — K. E. Schneider, „Das musikalische Lied in geschichtlicher Entwicklung." Leipzig 1865. — F. Silcher, „Geschichte des evang. Kirchengesanges nach seinen Hauptmelodieen." Tübingen 1862. — G. Döring, „Choralkunde." Danzig 1861—63. 3 Bde.

An kunstreichem Gesange hatte es auch vor der Reformation in der Kirche nicht gefehlt. Schon ein flandrischer Mönch, Hucbald († 930)*), gilt für den Erfinder des sogenannten Contrapunktes d. h. „eines musikalischen Satzes, der aus zwei (punctum contra punctum) oder mehreren gleichzeitig erklingenden, verschiedenen und doch zusammenstimmenden Tonreihen besteht." Vor Hucbald soll bloss unisono gesungen worden sein. Eine bessere Notenschrift als die bis dahin gebrauchte erfand Guido von Arezzo, Gesanglehrer in Rom unter Papst Johann XIX. (1024—33) und förderte damit die Gesangskunst wesentlich.

Im XV. und XVI. Jahrhundert geschah für den kunstreicheren Gesang höchst Bedeutendes durch eine Reihe von niederländischen Lehrern und Musikern. Als der erste unter diesen wird Johann Ockenheim (geb. um 1430, gest. 1513) genannt. Ihn übertraf sein Schüler Josquin de Prés oder Jodocus Pratensis**), der zu Cambray 1455 geboren, in der päpstlichen Capelle zu Rom, dann in Paris und zuletzt als Hofcapellmeister des Kaisers Maximilian I. angestellt war († 1515). Ebenfalls Niederländer waren: Hadrian Willaert († 1563), der Begründer einer venetianischen Musikschule; — Orlando Lasso (eigentlich Roland Lass oder Lattre), geb. 1520 zu Mons im Hennegau, gest. 1594 oder 95, der im höchsten Ansehen in Rom, in Paris, zuletzt (1557) in München am Hofe des Herzog Albrecht V. lebte, geadelt, zum Maltheserritter und zum Ritter vom goldenen Sporn ernannt wurde;***) — Claudius Goudimel aus Burgund, geb. um 1500,

*) Ueber Hucbald siehe Kiesewetter a. a. O. p. 13 u. Schletterer p. 337—40.

**) Ueber ihn sagt Luther: „Josquin ist der Noten Meister, die habens müssen machen, wie er wollt; die andern Sangmeister müssens machen, wie es die Noten wollen haben." Vergl. Brendel, Gesch. der Musik", 2. Aufl. p. 27.

***) Bei Brendel a. a. O. p. 30—32; Kiesewetter, „Gesch. der europäisch-abendländ. etc. Musik", p. 70.

gemordet 1572 zu Lyon in der Bartholomäusnacht (als Hugenott). Von diesen Niederländern wurden auch Italiener angeregt. Namentlich wurde durch Goudimel's Schüler Giovanni Pierluigi, gewöhnlich Palaestrina genannt [nach seinem Geburtsort in der Nähe von Rom (1524?)], welcher unter Julius II. und III., Marcellus II. und Pius IV. bis 1594 lebte [Paul IV. verjagte ihn 1555, weil er verheirathet war], nach dem Tridentinum eine Reform der katholischen Kirchenmusik zum Einfacheren und Erhabneren bewirkt.*) Auch an Deutschen fehlte es im XVI. Jahrhundert nicht, welche auf diesem Wege fortgingen.

Doch nicht bloss der kunstreiche Gesang dieser Lehrer war es, durch welchen dem neuen Bedürfniss evangelischer Gemeinen, welche wegen der leichteren Ausführbarkeit einfache Volksmelodieen brauchten, abgeholfen wurde. Einige altkirchliche Melodieen waren wohl einfach genug, um auch von den Gemeinen gesungen zu werden, wie die von „Veni sancte spiritus et emitte coelitus", welche dem König Robert dem Frommen (?) von Frankreich im X. Jahrhundert zugeschrieben wird**), oder: „Nu bitten wir den heilgen Geist" aus dem XIII., oder: „Gelobet seist Du Jesus" aus dem XV. Jahrhundert; allein im Ganzen doch nur wenige.***) Näher lag es und leichter war es, schon bekannte weltliche Melodieen in den Gebrauch des Gottesdienstes herüber zu nehmen. Sie bedurften meistens gar keiner Aenderung, wenn nur die Texte „geistlich corrigirt" wurden. Sie waren dem Volke geläufig, und wenn dasselbe sich durch die nahe gelegte Erinnerung an die bekannten weltlichen Texte nicht herabstimmen liess, so hatte man gerade, was man wünschte: eine eigenste volksthümliche Sprache der Gemeine. So sind ursprünglich weltliche Melodieen: „Vom Himmel hoch", aus dem XVI. Jahrhundert: „Aus fremden Landen komm ich her", — „O Welt ich muss dich = Isbruck, ich muss dich lassen."†)

Natürlich gingen an diesen Melodieen bei dem neuen kirchlichen Vortrag, theils aus Gründen der Schicklichkeit, theils weil sie in grossen,

---

*) Von ihm die berühmte Improperia unter Pius IV. 1560 (der Name bedeutet „Vorwurf" nach dem Text: „Was habe ich dir gethan, mein Volk?" etc.) und später die Missa Papae Marcelli, so genannt nach dem längst gestorbenen Papst. Vergl. Brendel p. 5, 52, 55. — Kiesewetter p. 64 ff. — C. v. Winterfeld, „Joh. Pierluigi v. Palaestrina, seine Werke u. deren Bedeutung für die Geschichte der Tonkunst." Breslau 1832.

**) Vergl. Koch Bd. I, p. 35.

***) Aug. Jac. Rambach, „Ueber Dr. Martin Luther's Verdienst um den Kirchengesang etc. nebst musikal. Anhang." Hamburg 1813, p. 216. 8.

†) Mehr hierüber in K. Ferd. Becker's „Hausmusik in Deutschland im XVI., XVII. und XVIII. Jahrh." Leipzig 1840, p. 3 ff.

räumlich weit ausgebreiteten Versammlungen gesungen werden sollten, doch einige Veränderungen vor, durch welche sie ein langsameres und feierlicheres Tempo erhielten. Dies insbesondere dadurch, dass sie sich ohne strenge Taktirung und ohne genaue Unterscheidung von halben, Viertels- u. s. w. Noten meist nur in gleichen, weissen Noten fortbewegten, wo dann die Zeilen bloss durch Fermaten geschieden wurden. In derselben Weise wurden nun im XVI. Jahrhundert auch neue Melodieen geschaffen. Von Luther selbst zwar stammen nach den Untersuchungen von Winterfeld nur äusserst wenige Melodieen.*) Ein ganz zuverlässiges Zeugniss, das des Sleidan, hat man nur für eine, freilich auch äusserst eigenthümliche, nämlich für die seines Liedes: „Ein feste Burg", welches schon 1529 entstanden, zur Zeit des Reichstages zu Augsburg in seinem Patmos auf der Feste Coburg viel von ihm gesungen wurde.**) Ausserdem werden noch: „Wir glauben All' an einen Gott" (das Credo) und: „Jesaja, dem Propheten, das geschah" (Sanctus), welche an die Stelle der lateinischen Messgesänge traten, als von Luther componirt, durch den kursächsischen Kapellmeister Joh. Walther bezeugt. Bei drei anderen scheint er ältere Melodieen geändert zu haben: „Christ lag in Todesbanden", — „Erhalt uns, Herr, bei Deinem Wort", — „Verleih uns Frieden gnädiglich". — Noch drei andere gehören ihm vielleicht ganz an, da

*) Winterfeld a. a. O. Bd. I, p. 157 f.

**) Nicol. Selneccer in seiner „Historica oratio vom Leben und Wandel des Ehrwirdigen Herren und theuren Mannes Gottes Dr. M. Lutheri", Leipz. 1574, erzählt aus diesem Aufenthalt Luther's auf der Feste Coburg p. 69: „und nam für die handt den 46. Ps. 'Gott ist unser zuversicht und stercke, eine hülffe in den grösten nöten, die uns troffen haben etc.' Und bracht jn in deudsche reim mit solchem Geist, mit solchen trestlichen Worten, mit solcher krafft, ansehen und lieblicher Melodey ('Ein feste Burg etc.'), das auch die bösen Geister zittern und fliehen." Doch soll G. Rhaw auch an dieser Melodie noch nachgeholfen haben und ihr namentlich die nachher seltene Eigenthümlichkeit gegeben haben, dass er den Bass zur führenden Melodie darin machte. [Seit dem X. Jahrhundert kommt neben dem unisonen Cantus firmus ein extemporirter Discantus einzelner ausgezeichneter Stimmen vor, eine erste Entwicklung der Harmonie und des figuralen Gesanges. Vergl. Koch I, p. 49, 127.] — Seine herzliche Freude an Musik und Gesang hat Luther oft und gern geäussert, z. B.: „Wer die Musicam verachtet, wie die meisten Schwärmer thun, mit dem bin ich nicht zufrieden. Musica ist eine halbe Disciplin und Zuchtmeisterin, so die Leute gelinder und sanftmüthiger, sittsamer und vernünftiger macht. Singen ist die beste Kunst und Uebung. Wer diese Kunst kann, der ist guter Art, zu Allem geschickt. Sänger sind auch nicht sorgfältig, sondern sind fröhlich und schlagen die Sorgen mit Singen aus und hinweg." — „Es ist kein Zweifel, es steckt der Saame vieler guten Tugenden in solchen Gemüthern, die der Musik ergeben sind. Die aber nicht davon gerührt werden, die halte ich den Stöcken und Steinen gleich." — Mehr dergl. Aeusserungen bei Brendel p. 152 ff.

sie gleich anfangs mit den ihnen später gebliebenen Melodieen vorkommen: „Ein neues Lied wir heben an“, — „Mensch, wiltu leben seliglich“ — „Mit Fried und Freud ich fahr dahin.“ — Andere sind noch zweifelhafter. Allerdings haben sie die allgemeine Angabe von Paul Eber und David Chyträus für sich, dass Luther die Melodieen der meisten seiner Lieder selbst componirt habe, doch ist diese Angabe sehr unbestimmt.*)

Zu den ersten Componisten geistlicher Lieder neben und kurz nach Luther gehört der schon genannte Joh. Walther. Gerade um diese Zeit kam der Notendruck, welcher 1502 in Italien durch Ottavio Petrucci aus Fossombrone**) erfunden und bis 1520 auf ein Privilegium Leo's X. von ihm allein ausgeübt war, auch nach Deutschland und wurde, wie der Bücherdruck überhaupt, ein Förderungsmittel der Reformation. So gab Joh. Walther 1524 und später öfter (z. B. 1537, 1544 ff.) sein „Wittenbergisch, deutsch. Geystlich gesangk Büchlein“ heraus, welches die Lieder schon mit 4—5 Stimmen hatte, den Tenor mit einer Vorrede von Luther.***) In späteren Ausgaben sind Aenderungen der Melodieen z. B. von: „Ein feste Burg“ noch von ihm vorgenommen. Auch Georg Rhaw (1488—1548), Cantor zu Leipzig, der noch bei der Disputation zu Leipzig eine zwölfstimmige Messe aufgeführt hatte, ging nachher als Buchdrucker nach Wittenberg und gab 1544 „Neue deutsche, geistliche Gesänge CXXIII mit vier und fünf Stimmen für die gemeinen Schulen“ heraus. Von Luther gekannt und geschätzt war auch ein bedeutenderer schweizerischer Componist, Ludwig Senfl aus Zürich oder Basel, nachher bayrischer Kapellmeister.†) Ein Brief, welchen Luther (Datum Coburg den 4. Oct. 1530) an ihn geschrieben hat, ist noch vorhanden.

Es bedurfte für den deutschen Kirchengesang theils grösserer Einfachheit als den italienischen Meistern eigen war, theils engerer Verbindung desselben mit der Orgel. Für beides arbeiteten Ende des

---

*) Winterfeld Bd. I, p. 161 f.

**) Nach C. v. Winterfeld, „Johannes Gabrieli und sein Zeitalter“, Berlin 1834, III Thle., I. p. 200 war er wenigstens in Venedig der früheste Drucker prakt. Musikwerke und gab 1502 fünf Messen von Josquin heraus. Vergl. auch R. G. Kiesewetter a. a. O. p. 53.

***) Ein Exemplar (das einzige?) davon in der Münchener Bibliothek. Auch bei dem „Erfurter Enchiridion“ von 1524 sind schon Noten. Ein zweites „Erfurter Enchiridion“ vom Jahre 1526 ist beschrieben in der „Deutschen Zeitschr. für christliche Wissensch. u. christl. Leben“, herausgeg. von R. F. Th. Schneider, Berlin 1853, No. 9, p. 71—74. — Ph. Wackern., „Bibliographie“ p. 63 CLXIII, p. 57 CLVII.

†) Bei Brendel a. a. O. p. 168 f. — C. v. Winterfeld, „Der evangelische Kirchengesang“ Bd. I, p. 168 ff.

XVI. und Anfang des XVII. Jahrhunderts ausser einzelnen Theologen eine Reihe gepriesener Componisten und Organisten. Zu den ersteren gehört der Würtemberger Theologe Lucas Osiander I [geb. 1534, † 1604, Sohn des Andreas Osiander, seit 1567 würtembergischer Hofprediger und Consistorialrath, von Herzog Friedrich 1598 abgesetzt, weil er gegen die Aufnahme der Juden, gegen Tortur und Todesstrafe etc. predigte. Er zeichnete sich aus durch eine derbe Popularität, ohne skurril zu sein*)]. Dieser leistete sehr viel für die Hymnologie durch seine „Fünfzig geistliche Lieder und Psalmen mit 4 Stimmen auf contrapunktsweise also gesetzet, dass eine ganze Christliche Gemeine daraus mitsingen kann.“ 1586. In ihnen bemüht er sich, den künstlicheren vierstimmigen und den einfacheren Gemeinegesang in Verbindung zu bringen. „Damit erst ist der evangelische Choralgesang wirklich und allgemein zum Gemeinegesang geworden.“**) Unter den letzteren, den eigentlichen Componisten, zeichneten sich aus: Hans Leo Hassler, geb. 1564 zu Nürnberg, Schüler des Giovanni Gabrieli in Venedig und Organist der Fugger in Augsburg, zuletzt im Dienst des kunstliebenden Kaisers Rudolf II. zu Prag, † 1612.***) — Joh. Eccard, 1553—1611, in Königsberg und Berlin, Schüler des Orlando Lasso, schrieb 1574 Odae sacrae de quibusdam Creatoris operibus, fünfstimmig. — David Scheidemann, † 1625 in Hamburg, componirte das Lied seines Pfarrers Nicolai: „Wacht auf, ruft uns die St.“ — Mehrere des Namens Praetorius, besonders Michael Praetorius, † 1621 zu Wolfenbüttel. †) — Samuel Scheidt in Halle (1587—1654). — H. Schütz in Cassel und Dresden, † 1672, Componist geistl. Symphonieen und Concerte. — Später Joh. H. Schein, Componist der Lieder Paul Gerhard's. — Joh. Krüger, Componist der Francke'schen Lieder. — Severus Gastorius, Cantor in Jena, componirte das Lied seines Freundes Rodigast: „Was Gott thut, das ist wohlgethan.“††) — Georg Neumark sein eigenes: „Wer nur den lieben Gott.“

So scheiden sich nun von hier an, den Zeitaltern der Liederdichter

---

*) Er ist nicht zu verwechseln mit Luc. Osiander II, 1571—1638, Prof. Ephor. Abt, Propst und Kanzler zu Tübingen. Gegner von Arndt's „Wahres Christenthum“.

**) So Palmer in Herzog's Realencycl. Bd. XX, p. 726. Vergl. Brendel p. 173 f.

***) Brendel p. 174—75 und über Joh. Eccard p. 115—81.

†) Ueber Michael Praetorius Koch I, p. 204; Brendel p. 182.

††) Die jetzt übliche Melodie dieses Liedes ist wahrscheinlich von Joh. Joh. Pachelbel, 1653—1706, dem berühmten Organisten zu Nürnberg, um 1678 zu Erfurt. Koch II, 472 ff.

ähnlich, auch Zeiten des Chorals.*) Palmer**) unterscheidet eine erste kraftvolle Zeit vom XVI. bis Mitte des XVII. Jahrhunderts, von Luther bis Scheidemann, Prätorius und Joh. Crüger; dann eine zweite, „die Periode der Arie", d. h. „einer Stimme mit Begleitung eines Instrumentes", eine italienische von H. Albert im XVII. Jahrhundert auf das geistliche Lied angewandte Form; eine dritte, die Zeit des pietistischen und herrenhutischen Gesanges, viel heiterer, freudiger, aber bisweilen spielend; endlich haben viertens auch die Lieder der Aufklärungsperiode von Gellert, Klopstock, Cramer noch Componisten gefunden, unter welchen Knecht als Componist des Liedes: „Wie gross ist des Allmächtgen Güte" gerühmt wird. Neue Choralcompositionen giebt es viele von Schicht, Knecht, einige auch von Kocher und Silcher***), während Händel, Graun und wahrscheinlich auch Bach nur alte aufnahmen.†)

So entstand eine Menge von Melodieen, welche in den Choralbüchern erhalten und fortgeerbt wurden. Allein hier trat nun mit der Zeit eine ähnliche Wirkung ein, wie bei den Texten der Lieder, auch an den alten Melodieen wurde Vieles geändert und gekünstelt. Zum Theil hing dies damit zusammen, dass die Orgel, welche seit dem Ende des XVI. Jahrhunderts besonders in den lutherischen Städten Deutschlands eine grössere Ausbildung erhielt und sehr verbreitet wurde, dass sie den Gemeinegesang einerseits zu sehr beherrschte und ihm eine grössere Langsamkeit gab, als er ohne Gefahr der Gedankenlosigkeit beim Singen ertragen konnte, und andererseits mehr Gelegenheit zu Künsteleien bot als der sich selbst überlassene Volks-

*) Das Wort „Choral" bedeutet in der kath. Kirche den gregorianischen Gesang des Priesters und des Chors, im Gegensatz von Gemeinegesang. In der evang. Kirche versteht man im XVI. Jahrhundert darunter die musica vocalis, plana seu choralis, das einfache und einstimmige Singen der Melodie (im Unterschiede gegen die musica figuralis oder mensuralis, d. h. vielstimmige), eine einfache geistliche Volksmelodie selbst. Dies eine besondere Eigenthümlichkeit der lutherischen Kirche gegenüber dem französischen und englischen reformirten Psalmsingen. Im XVIII. Jahrh. wird das Wort dann auch für die mehrstimmige Ausführung solcher Melodieen gebraucht, und „Choralbuch" für die Bücher, worin diese Melodieen aufgezeichnet sind. Vergl. Palmer a. a. O. p. 256—257.

**) In seinem Artikel „Gesang" in Herzog's Realenc. V, p. 110.

***) Vergl. Palmer, Evang. Hymnol. p. 281. „Aller Gläub'gen Sammelplatz" — „Treuer Heiland, wir sind hier" von Kocher. — „Preis dem Todesüberwinder" — „Womit soll ich Dich wohl loben" von Silcher.

†) Palmer p. 281: „merkwürdig ist es, dass von den grössten Meistern der Tonkunst keiner einen Choral gemacht hat" . . . auch Händel, Graun, Mendelssohn haben nur vorhandene Choräle als Themen für figurirte Arbeit benutzt.

gesang. Dadurch entstand oft das Misverhältniss, dass das Orgelspiel den Gesang nur wie eine Last zu tragen schien, in jedem Augenblicke aber, wo es sich davon frei machen konnte z. B. in den Uebergängen, in den künstlichsten, unruhigsten Formen sich bewegte.*) Damit verband sich der Mangel, dass der Gesang durch die Orgel und freilich auch durch den Umfang der Gemeinen langsam und schleppend wurde und so die Unterschiede des Ausdrucks zwischen freudigen und klagenden Liedern, Fest- und Bussliedern zu sehr verdeckt wurden.

Diese Uebelstände, welche theils dem Texte der Choralbücher, theils dem Vortrage der Organisten zur Last fallen, hat man in der neuesten Zeit ebenfalls erkannt und Abhülfe zu schaffen versucht, theils durch Herausgabe der ursprünglichen Compositionen**) und das Wiederfordern des sogenannten rhythmischen Choralgesanges als des ursprünglichen***), theils durch theoretische Schriften, welche die Grundsätze zur Abhülfe festzustellen suchten†),

---

*) „Die Zwischenspiele vieler Organisten machen auf mich einen solchen Eindruck, als wenn ich declamiren hörte: „Weicht und quält mich nicht, ihr Sorgen", — 's ist mir Alles eins, 's ist mir Alles eins", — „Mein Versorger lebt und wacht", — „Ob ich Geld hab oder keins", — „Meinem Herrn ist nichts verborgen", — „Wenn ich Geld hab', bin ich lustig", — oder: „Was soll ich ängstlich klagen", — „Bruder, was machste vorn Gesiech?" — „Und ohne Hoffnung zagen?" — „Lass die Grillen fahren!" — „Der Höchste sorgt für mich!" — „Gott verlässt keen Deutscher nich!" Was sagen Sie dazu? hätte nicht Mancher von Ihnen auch so zwischenspielen hören?" Cl. Harms, „Pastoraltheologie" II, p. 119—20.

**) C. v. Winterfeld, „Der evangelische Kirchengesang etc." — Gottl. v. Tucher: „Schatz des evang. Kirchengesanges, der Melodie und Harmonie nach aus den Quellen des XVI. und XVII. Jahrhunderts geschöpft und zum heutigen Gebrauch eingerichtet etc.", Stuttg. 1840. — Fr. Layritz, „Kern des deutschen Kirchengesangs, eine Sammlung von 200 Chorälen, meist aus dem XVI. und XVII. Jahrh., in ihren ursprüngl. Tönen und Rhythmen mit alterth. Harmonie, vierstimmig, für Kirche und Haus." Nördl. 1844. 2. Aufl. 1849. — „Schatz des liturg. Chor- und Gemeindegesangs nebst den üblichen Altargesängen in der deutschen evang. Kirche aus den Quellen vornehmlich des XVI. und XVII. Jahrh. geschöpft etc." von Friedr. Riegel u. Ludw. Schöberlein, Göttingen 1863.

***) G. A. Wiener, „Eine Abhandl. über den rhythmischen Choralgesang, die Berechtigung und die Mittel zu seiner Wiedereinführung in der evang. Kirche", Nördl. 1847. — G. v. Tucher, in Tholuck's literar. Anzeiger, 1839, No. 52—54. — G. Fr. Heinisch, „Der Gemeinegesang in der evang. Kirche", Baireuth 1848 (Gegner). — C. v. Winterfeld, „Ueber Herstellung des Gemeinde- und Choralgesanges in der evang. Kirche. Geschichtliches und Vorschläge", Leipzig 1848. — L. Kraussold, „Histor.-musikal. Handbuch für den Kirchen- und Choralgesang", Erlangen 1855.

†) Ausser einigen der schon genannten Heuber, „Reform des Choralwesens", in der Cotta'schen Vierteljahrschrift No. 16, 1841.

theils durch verbesserte Choralbücher und Sammlungen mit Noten.*)

Allerdings wird hier auch dem Mangel, nachdem er erkannt ist, leichter abzuhelfen sein, als bei den Texten der Gesänge, wo die Ausbreitung in der Gemeine, die Anhänglichkeit an die gewohnten, wenn auch schlechten Texte und jetzt auch die vermehrte dogmatische Meinungsverschiedenheit ein Hinderniss darbietet. Allein auch bei der Verbesserung der Choralmelodieen können wieder Einseitigkeiten und Extreme hervortreten. Es darf sich auch hierbei die archäologische und historische Kennerschaft, welche sich wieder in Besitz des Ursprünglichen gesetzt und ein historisches Interesse dafür gewonnen hat, doch nicht ohne Weiteres dem Cultus und den Gemeinen aufdrängen, ohne deren Bedürfnisse und Reizungen zu berücksichtigen. Dies gilt z. B. von dem, was hier neuerdings unter dem ungeeigneten und unbezeichnenden Namen „rhythmischer Choralgesang“ gefordert wird. [Unbezeichnend ist der Name, denn die andere Gesangesweise hat doch auch einen Rhythmus.] Man versteht darunter eine Gesangesweise, welche mehr Wechsel zwischen langen und kurzen Noten hat, wie er sich in den älteren Choralbüchern des XVI. und XVII. Jahrhunderts findet, während seit dem XVIII. eine einfachere Gesangesweise gewöhnlich geworden ist, welche sich fast nur in gleich langen Noten fortbewegt, nur mit einer Fermate zwischen jeder Zeile, und welche eigentlich keiner Taktstriche, so wenig wie

*) J. Fr. Naue, „Allgemeines evang. Choralbuch, in Melodieen grösstentheils aus den Quellen berichtigt“, Halle 1829. — C. Kocher, F. Silcher und J. G. Frech, „Vierstimmiges Choralbuch für Orgel- u. Clavierspieler, oder Melodieen zu sämmtl. Liedern des öffentl. Gesangbuchs der evang. Kirche in Würtemberg“, Stuttg. 1828. — Joh. Gottfr. Schicht, „Allgemeines Choralbuch für Kirchen, Schulen etc., vierstimmig ausgesetzt“, Leipzig 1819. 3 Bde. — [J. Fr. Naue, „Musikal. Agende: liturgische Melodieen aus der Zeit der Reformation, nach Texten der preuss. Agende eingerichtet“, Halle 1833.] — C. Kocher, „Stimmen aus dem Reiche Gottes. Eine auserlesene Sammlung alter und neuer evang. Kernlieder etc.“, Stuttg. 1838, enthält gegen 400 der besten, älteren und neueren Choräle in vierstimmiger Bearbeitung. — G. v. Tucher, „Schatz des evang. Kirchengesanges im ersten Jahrh. der Reformation“, Leipzig 1848. 2 Thle. — C. Ferd. Becker, „Vollständ. Choralmelodieenbuch zu dem neuen Leipziger Gesangbuch für Kirchen u. Schulen“, Leipz. 1844. — Fr. Filitz, „Vierstimmiges Choralbuch zum Kirchen- u. Hausgebrauch in Bunsen's Auftrage und zu dessen Gesangbuch bearbeitet, mit ausführl. geschichtl. Einleit.“, Berlin 1847. — Ein officielles Choralbuch zum Eisenacher Gesangbuch von G. v. Tucher, J. Zahn u. Imm. Gottl. Fr. Faisst, Stuttg. 1854. — Ein nicht officielles von Volckmar, Erfurt. — — Die reichhaltigsten Literaturangaben in Carl Ferd. Becker: „System.-chronol. Darstellung der musikal. Literatur von der frühesten bis auf die neueste Zeit“, Leipzig 1836, mit Nachtrag.

des Taktstockes eines Dirigenten, bedarf. Hier ist nun allerdings die künstlichere Weise die ältere und ursprünglichere; die einfachere Form ist aber daneben in der grossen Gemeine in den kirchlichen Gebrauch gekommen. Für die erstere spricht in einigen Fällen die musikalische Vorzüglichkeit, für die letztere die grössere Einfachheit, Volksmässigkeit und — zumal in sehr grossen Räumen — der leichteren Ausführbarkeit, ja in einigen Fällen doch auch die grössere Schönheit. Palmer führt an*), dass gerade Seb. Bach den Choral in dieser letzteren Form seinen grossen Oratorien eingereiht und ihn dadurch, wie auch sonst, gutgeheissen habe. Und das ist doch ein schwerwiegendes Urtheil eines Kenners. Dasselbe gilt von Felix Mendelssohn. Ueberhaupt hat sich kein eminenter Musiker für den jetzt angestrebten Purismus erklärt.

Bei der Wiederforderung des Ursprünglichen ist vielleicht auch nicht immer genug erwogen, dass manche dieser Melodieen von Haus aus weltliche waren. Wie aber an dem Texte weltlicher Lieder geändert wurde, ehe die evangelische Kirche sie in den Gebrauch ihres Cultus aufnahm, so geschah es auch, unbewusst vielleicht, darum aber nicht weniger richtig, an den Melodieen. Ihnen wurde ein schwererer, feierlicherer, weniger hüpfender, auch weniger künstlicher Charakter gegeben. Erst durch diese Modification sind solche Melodieen für den Gottesdienst, besonders in grösseren Gemeinen, geeignet und Gegenstände der Zuneigung der gegenwärtigen Generation geworden. Es könnte leicht zur Verletzung sowohl des ernsten, feierlichen und volksmässigen Charakters des Gesanges, als auch der Anhänglichkeit und Pietät der Gemeinen führen, endlich sogar ein Hinderniss der Ausführbarkeit bei grossen Versammlungen werden, wenn man in terroristischem Purismus und Archaismus hier das Ursprüngliche (Weltliche) als das Alleinberechtigte hinstellen und gewaltsam wieder einführen wollte.**)

---

*) Palmer, Herzog V, 103—105.

**) In den „150 Kernliedern" sind die Noten bereits nach der neuen rhythmischen Art gesetzt. Vergl. z. B.: „Wie schön leucht uns der Morgenstern." Bisweilen ist dies etwas verdeckt. „Befiehl du deine Wege" z. B. hat man auf 4/4 Takt gesetzt, während, wenn dieses Lied einmal die Verschlechterung der Taktstriche erhalten sollte, es 3/4 Takt haben müsste. Ueber den „rhythmischen" Choral überhaupt vergl. noch: L. Kraussold, „Handbuch für den Kirchen- und Choralgesang", p. 89. — Keferstein, „Ueber Einführung des rhythm. Chorals", 1851. — Hauschild, „Ueber den sogenannten rhythm. Choral", 1854. — Silcher, „Harmonielehre", Abschn. 31, p. 139. — J. Fr. Naue, „Ueber den sogen. quantitirend-rhythm. Choral", Halle 1849.

§ 26.

Erfordernisse eines evangelischen Gesangbuches.

Nitzsch, Prakt. Theol. Bd. II, 2, p. 351. — Palmer, „Ev. Hymn." p. 233 ff.

Wäre darauf zu rechnen oder wäre es zu bewirken, dass die ganze Gemeine, wie es im XVI. Jahrhundert die Regel war, und wie noch die hessische Kirchenordnung von 1657 zu befördern vorschreibt, auch nur eine geringe Zahl von Kirchenliedern auswendig wüsste, so möchten wohl manche Gründe dafür sprechen, dass die Gesangbücher aus dem öffentlichen Gottesdienst entfernt würden. Allein sie sind ja nicht bloss ein Hülfsmittel beim öffentlichen Cultus, sondern auch ausserdem das gewöhnlichste und verbreitetste Andachtsbuch für die meisten Gemeineglieder. Dieser letztere Gebrauch darf darum bei der Bearbeitung eines evangelischen Gesangbuches nicht unberücksichtigt bleiben.

Wo es sich nun um die Einrichtung eines neuen Gesangbuches handelt, da kommt es jetzt ganz allein auf die rechte Auswahl an, denn der Liederschatz ist reichlich da. Man hat nämlich an 100,000 deutsche Kirchenlieder*) und darunter eine nicht unbedeutende Anzahl ausgezeichneter, welche nur einer geringen Aenderung etwa in einzelnen Ausdrücken bedürften, um für den öffentlichen Cultus der Gemeine geeignet zu sein. Solche, welche völlig umgeändert werden müssten, sollte man bei dem vorhandenen Reichthum gar nicht nehmen.

Es entsteht nun aber 1) die schwierige Frage, durch wen eine solche Auswahl geschehen soll. Da die Lieder die eigenste Stimme der Gemeine selbst sein sollen, so werden sie wirkungslos bleiben, wenn diese sie nicht dafür anerkennt und keine Freude an ihnen hat. Das wird sie aber nicht, wenn sie bei der Auswahl der Lieder gar nicht befragt wird. Daher muss bei der Einführung eines neuen Gesangbuches wo möglich eine Form gefunden werden, in welcher die Gemeine ihre Zustimmung erklären kann, etwa wie bei der Einführung des würtembergischen von 1843. Wenigstens muss das Kirchenregiment die Neigung der Gemeine wohl beachten, und eben hier kann und soll auch provinzielle Ungleichheit in Neigung und Geschmack eine gewisse Berücksichtigung finden. „Wir Schwaben", sagt z. B. Palmer**), „würden uns nicht zufrieden geben, wenn unser Gesangbuch keine grössere Anzahl Lieder von den beiden Hiller, von Bengel, von Knapp enthielte als etwa ein Berliner oder Hamburger

*) Verzeichnisse aus der Mitte des XVIII. Jahrh. zählen schon 60,000 Nummern und 300 Dichter.

**) Palmer p. 208.

Gesangbuch." An Orten dagegen, wo für solche Vorliebe nicht Bildung oder nicht Leben genug wäre, hätte man freiere Hand. Wo periodisch eine Synode zusammentritt, wie in Würtemberg, Baden, Hannover, müsste das Kirchenregiment mit dieser zusammen die letzte Entscheidung haben, wenn auch Arbeiten einer Commission vorangehen müssten.*)

Weiter ist 2) zu fragen, nach welchen leitenden Principien und Gesichtspunkten die Auswahl der Lieder getroffen werden soll. Wie beim Cultus überhaupt, so scheidet sich auch beim Gesange ein stehendes, mehr liturgisches Element von einem veränderlichen, mehr der Predigt verwandten und an diese sich anschliessenden. Für beides muss das Gesangbuch die entsprechenden Aeusserungsmittel anbieten.

Dem ersteren, feststehenden Bestandtheil entsprechen zunächst Festlieder. Denn durch den historischen Charakter der Feste ist von selbst gegeben, was für diese passt und daher ist bei dem Gebrauche der Festlieder eine gewisse liturgische Stabilität das Natürliche und Angemessne. Ebenso haben einen allgemeinen Charakter und sind immer wieder erforderlich allgemeine Bekenntnisslieder, die eben deshalb in manchen Kirchen jeden Sonntag gesungen werden, entweder immer dasselbe, oder mit einem Wechsel zwischen Liedern mit derselben allgemeinen Tendenz, z. B.: „Wir glauben All' an Einen Gott" oder: „Allein Gott in der Höh' sei Ehr" (Decius); ebenso allgemeine Busslieder, welche das Sündenbekenntniss enthalten; allgemeine Lob- und Danklieder. Ferner auch solche, welche aus einer bloss natürlichen Stimmung zu einer mehr christlichen hinüberführen und Empfänglichkeit dafür aussprechen und befördern sollen, z. B. allgemeine Morgenlieder: „Wach auf mein Herz und singe (Paul Gerhard), oder das in Sachsen vor der Predigt stehend gesungene: „Liebster Jesu, wir sind hier" (Clausnitzer).**)

---

*) Auch in Kurhessen hätte hier bisher nicht ohne eine Synode verfahren werden dürfen, denn § 134 der Verfassungsurkunde vom 5. Jan. 1851, welcher auch in die späteren Modificationen der Verfassungsurkunde übergegangen war, bestimmte, dass „in liturgischen Sachen der evang. Kirche keine Neuerung ohne die Zustimmung einer Synode stattfinden soll, welche von der Staatsregierung (1860 heisst es: „vom Landesherren") berufen wird."

**) „Liebster Jesu, wir sind hier,
Dich und Dein Wort anzuhören,
Lenke Sinnen und Begier
Auf die süssen Himmelslehren,
Dass die Herzen von der Erden
Ganz zu Dir gezogen werden."

Im luth. hess. Gesangbuch so entstellt:

Hierzu müssen nun aber zweitens auch Ausdrucksformen für einen Inhalt kommen, welcher der Predigt, dem speciellen Eingehen in Einzelnes und der Vergleichung des veränderlichen Lebens mit der höchsten göttlichen Wahrheit näher steht, damit sich in dem Ganzen eines vollständigen Gottesdienstes auch die Aeusserung der Gemeine inniger mit dem besonderen Inhalte der Predigt zusammenschliessen kann und so auch für dies veränderliche Element des Cultus möglichst viel evangelisches Zusammenwirken des Geistlichen und der Gemeine und möglichst viel Wechselwirkung zwischen beiden erreicht werde. Indessen, wie es nicht für jeden speciellen Gegenstand der Predigt oder jede besondere Veranlassung zu einer gottesdienstlichen Feier auch einen ebenso speciell gehaltenen Gesang geben kann, so darf man auch dies Zusammenpassen des Liedes zur Predigt und darum diese in speciellere, religiöse oder ethische Betrachtungen eingehenden Gesänge nicht für das Wichtigere, namentlich nicht für so wichtig halten, als die Lieder allgemeineren Inhalts. Das specielle Eingehen in das christliche Leben ist eben Sache der Predigt und nicht des Liedes, und es wird keinesfalls wünschenswerth sein, dass die Gemeine vorher schon absingt, was die nachfolgende Predigt bringen will. Ausserdem sind es gerade in der Regel die unbedeutenderen und geistloseren Gesänge, welche solche speciellen, bisweilen nur fingirten Gegenstände und Fälle abhandeln und dieselben sind grossentheils nicht aus einem inneren Impulse sondern erst zu dem Zwecke entstanden, eine selbst gewählte Kategorie im Gesangbuche auszufüllen.*)

So wird man denn auch die Reichhaltigkeit einer Sammlung weniger nach dieser casuistischen Mannigfaltigkeit der Beziehungen, also weniger danach zu beurtheilen haben, ob sie auch für die speciellsten, religiösen und ethischen Betrachtungen oder Veranlassungen besondere Gesänge darbietet, sondern, wenn wir

---

No. 476. „Jesu Christe, wir sind hier,
Um Dein göttlich Wort zu hören:
Gieb uns Andacht und Begier
Nach der Wahrheit theuren Lehren,
Dass die Herzen von der Erden
Ganz zu Dir erhoben werden."

*) Sehr charakteristische Beispiele hierfür siehe bei R. Stier, „Gesangbuchsnoth" p. 178—192, z. B. Lieder über die Pflicht der Leibespflege: „Des Leibes warten und ihn nähren, das ist, o Schöpfer, meine Pflicht" (Diterich), über die Nahrungsmittel: „Wie mannigfaltig sind die Gaben, wodurch uns, Herr, Dein Wohlthun nährt" (Böckel), v. 5: „Gott, welch Vergnügen giebt mir nicht Geschmack an Speis und Tranke." - Lieder gegen den Selbstmord, gegen die Spielsucht etc. etc.

hier von der Qualität der einzelnen Lieder noch absehen, vielmehr nach der Mannigfaltigkeit, in welcher die für die liturgische Aeusserung der ganzen Gemeine geeignetsten, sich gleichbleibenden Hauptsachen darin ihren Ausdruck finden. Hiergegen hat man an den Gebrauch des Gesangbuches als häusliches Erbauungsbuch erinnert und gesagt, die zum speciellen Inhalte einer Predigt specieller passenden Gesänge erleichterten eine häusliche Wiedererinnerung an die Predigt. Allein auch diese Wiedererinnerung wird durch ein geistvolles allgemeineres Lied wirksamer hervorgerufen werden, als durch ein geistloses specielleres. Denn was die Predigt bewirken will, ist doch nur die möglichste Annäherung an das sich gleichbleibende Ziel christlichen Glaubens und Lebens; dieses Ziel aber wird durch ein allgemeineres Lied voller und ungetheilter bezeichnet.

Weniger als auf die Auswahl der Lieder wird 3) auf die Anordnung des Gesangbuches ankommen. Ein allgemeinster Unterschied ist hier der von Liedern, in denen die Betrachtung, das Doctrinale, sei es das Dogmatische, sei es das Historische, vorherrscht, und von Liedern, in denen das Subjective, das Gefühl, die christliche Erfahrung in Freude und Schmerz vorzugsweise zum Ausdruck gelangt, die ersteren „Bekenntnisslieder“, die letzteren „Zeugnisslieder“. Indessen die Sammlung wird man schon wegen so vieler gemischter Beispiele danach nicht wohl anordnen mögen. Auch die ältere Eintheilung nach Glaubens- und Sittenlehre, wie sie im XVIII. Jahrhundert gewöhnlich war, wird nicht zu wählen sein, weil sie die Lieder zu sehr bloss als Unterrichtsmittel und den ganzen Cultus zu sehr als Unterrichtsanstalt betrachtet. Näher liegt eine Anordnung entsprechend der des Heidelberger Katechismus nach den Kategorieen: „Sünde, Dank, Heiligung“, wo dann unter Dank alles Festliche und unter Heiligung alle speciellen, ethischen Betrachtungen gestellt werden könnten. Indessen am natürlichsten und angemessensten wird es doch sein, das Gesangbuch nach den Zeiten des Kirchenjahres anzuordnen, um den liturgischen Charakter desselben bestimmter auszudrücken und es dem liturgischen Gebrauche enger anzupassen, zugleich auch um die Bedeutung des Kirchenjahres selbst in ein helleres Licht zu stellen. Die durch keine festliche Zeit bestimmten Lieder können dann, der langen festlosen Zeit nach Trinitatis entsprechend, den Schluss ausmachen und eine mehr systematische Anordnung annehmen, an dieser Stelle auch oder als Anhang solches beigefügt werden, was für den Zweck der Gemeine als Ganzes weniger geeignet, doch für den Privatgebrauch und den Unterricht mitgetheilt werden soll.

4) Welche Eigenschaften muss aber das einzelne Lied haben, um in die Sammlung aufgenommen zu werden?*) Die reformirte Kirche wollte anfangs bloss Psalmen zulassen. Allein diese sind theils nicht ausreichend, weil sie für gar zu viele christliche Stimmungen keinen Ausdruck haben, theils dem Inhalte nach für eine christliche Gemeine bedenklich, z. B. wo sie Unglück auf Feinde herabwünschen, theils auch formal ungeeignet [denn die gereimten sind ja schon modernisirt und nicht rein biblisch].**) Man wird also darauf angewiesen sein, den vorhandenen Reichthum an geistlichen Liedern nicht unbenutzt zu lassen. Was aber die Anforderungen betrifft, welche man an die zu wählenden Lieder zu stellen hat, so wird es ausreichen, dabei des Zweckes der Erbauung zu gedenken und (von allgemeinen Erfordernissen) besonders die Wahrheit, Gemeinsamkeit (inclus. Verständlichkeit, Volksthümlichkeit, Angemessenheit) und Feierlichkeit (auch Schönheit) in's Auge zu fassen.***)

a) Die Forderung der Wahrheit geht besonders den den Liedern zu Grunde liegenden Lehrinhalt an und wird fast wie bei der Predigt vielleicht schon negativ durch „nicht schriftwidrig“ ausreichend zu bestimmen sein. Wären die Lieder bloss aus Schriftworten, Psalmen etc. zusammengesetzt [also, so zu sagen, positiv „schriftgemäss“], so wäre dies kein gegenwärtiger Hymnus auf dem gelegten Grunde sondern eine blosse Wiederholung desselben. Es muss also dem Liede eine gewisse Freiheit zugestanden werden, und so betrachtet hat jede Periode in der Geschichte der christlichen Liederdichtung ihre Berechtigung und nicht etwa bloss das XVI. Jahrhundert. Trotzdem aber wird mancherlei ausgeschlossen werden müssen, was sich in die Gesangbücher gedrängt hat. Schriftwidrig sind die Extreme einerseits des Unglaubens, andrerseits des Aber- und Ueberglaubens. Zu den ersteren gehören Stellen, welche an Pantheismus streifen, wie einzelne bei Novalis; Eudämonismus und Nützlichkeitsmoral, welche ihre Armuth nicht verbirgt und obendrein stets unerbaulich und unerhebend ist. (So öfter in Liedern aus der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts.) Es wird schwer sein, bei den Liedern dieser Art durch Aenderungen ein „Stärken“ derselben (Stier) zu bewirken. Zu den letzteren gehören Uebertreibungen der Anthropologie bis zum Flacianismus und Manichäismus und der Christologie bis zum Doketismus und Eutychianismus. Schriftwidrig z. B. ist es, wenn es in dem Passionsliede von Joh. Rist: „O Traurig-

*) Palmer p. 144.
**) Palmer p. 146.
***) Vergl. oben § 10.

kett, o Herzeleid" heisst: „O grosse Noth, Gott selbst ist todt, am Kreuz ist er gestorben!" *) Auch die Herrenhutische und pietistische „Blut- und Wundertheologie", das Spielen mit „Seitenhöhlen und Rosenwunden" in manchen Liedern Zinzendorf's (der z. B. auch Gott als „Papa" und den heiligen Geist als „Mama" anredet)**) wird nicht nur als schriftwidrig sondern auch als geschmacklos verworfen werden müssen. In der Aufklärungsperiode fand man die starken Personificationen des Teufels mit dem biblischen Monotheismus unvereinbar und änderte daher z. B. „und wenn die Welt voll Teufel wär'" im hessischen reformirten Gesangbuche in: „die ganze Hölle schäume Wuth" und im hessischen lutherischen: „und wenn die Welt voll Feinde wär'". Schwer wird sich auch die Ausbildung der Dämonologie, wie sie sich in den späteren alttestamentlichen Schriften aus der Perserzeit darstellt [1 Chron. 22, 1 ff. vergl. mit 2 Sam. 24, 1] mit dem Monotheismus der älteren und mit der freien Behandlung im neuen Testamente vereinbaren lassen, wie sie ja auch schon von den Sadducäern den Pharisäern gegenüber als unmosaische Tradition verworfen wurde. Aber selbst wer bei den Stellen, die vom Teufel handeln, nicht an eine wirkliche Person denken kann und nur eine Personification von etwas Unpersönlichem dem biblischen Monotheismus entsprechend findet, wird doch gerade im Liede die Personification als poetische Bezeichnung für erträglich und vielleicht für das Geeignetste halten***), während er von der prosaischen, theologischen Erkenntniss fordern wird, dass sie die Superiorität des biblischen Monotheismus von angewehtem ausländischen Polytheismus und Dualismus unterscheide. Geradezu kleinlich aber würde es sein, wenn man glaubte, im Interesse der Wahrheit die Lieder nach der besseren naturwissenschaftlichen Erkenntniss unseres Jahrhunderts ändern zu müssen, z. B. in dem Liede „Nun ruhen alle Wälder" die Stelle: „es schläft die ganze Welt" in: „es schläft die halbe Welt", wegen der Antipoden.†)

b) Die Forderung der Gemeinsamkeit, welche auch Verständlichkeit und Volksthümlichkeit einschliesst, geht mehr auf die

*) Diese Stelle ist denn auch in neueren Sammlungen, welche die früheren aus der Aufklärungsperiode verdrängen sollen, geändert, dennoch aber in einem Entwurfe luther. Geistlichen in Strassburg von 1863 gegen ein dort seit 1850 verbreitetes und sehr gerühmtes Gesangbuch zurückgefordert worden. Vergl. Schenkel's Zeitschr. 1866, p. 72. 73.

**) Palmer p. 151. — Rambach, „Anthol." Bd. IV.

***) Selbst Schleiermacher („Glaubenslehre" I, p. 243) giebt den liturg. und noch mehr den poetischen Gebrauch dieser Vorstellung frei, erklärt sogar die Entfernung desselben aus dem christl. Liederschatz für ein „nicht leicht zu verantwortendes" Verfahren. Palmer p. 150.

†) In der That hat das hess. reform. Gesangbuch:

Sprache und Form als auf den Inhalt. Auch hier aber kann mehr gefordert werden, als nöthig ist. Alterthümliche Ausdrücke, z. B. „Lahr", „stan", Formen, die länger oder kürzer sind, als die jetzt üblichen, z. B. „Bgier", „verlorn", „Gsetz", auch lateinische Worte, wie: „Valet will ich dir geben"; die „Musika"*) in „Lobe den HErrn", „Regiment" in „Befiehl du deine Wege" mag man ruhig beibehalten; dergleichen werden nur in Ausnahmefällen Unverständlichkeit bewirken, wie z. B. „niederträchtig" für demüthig in: „O, wie so niederträchtig kommst Du, Herr Jesu Christ".**) Unvolksmässig aber ist z. B. die Häufung der Diminutiva in den pietistischen Liedern: „Jesulein", „Lämmelein", „Krippelein". Auch die sinnlichen Bilder für die Gemeinschaft mit Jesu sind oft zu stark, oft sogar anstössig, wenn sie auch z. B. aus dem hohen Liede entlehnt sind. Unvolksmässig sind auch manche sonst trefflichen christlichen Dichtungen, weil sie zu sehr den Ton der Gebildeten in der Gemeine haben.***) Die aufzunehmenden Lieder dürfen auch keinen zu individuellen Charakter haben, dürfen keine Selbstbetrachtungen und Monologe sein. Allein auch diese Forderung darf nicht übertrieben werden, z. B. Busslieder, in denen doch jeder Einzelne auf sich selbst seine Aufmerksamkeit wendet, ohne das Wort „ich" dürften schwer denkbar sein. In der Forderung der Gemeinsamkeit liegt endlich auch dies, dass die Lieder nicht nach der Vorliebe für eine einzelne theologische Richtung, welche es auch sei, getroffen werden darf, und dass schon darum ein grösserer Umfang der Sammlungen wünschenswerth wäre, weil nur durch eine Vertretung aller Hauptklassen und Hauptperioden des Kirchenliedes eine Einseitigkeit vermieden

---

„Schon ruhet auf den Feldern,
In Städten und in Wäldern,
Ein Theil der müden Welt."

Vermuthlich hat P. Gerhard selbst schon gewusst, dass es Antipoden giebt. „Amerika war zu Gerhard's Lebzeiten schon eine gute Weile entdeckt; aber der Dichter, wenn er einer Anschauung sich hingiebt, die ihre Wahrheit hat, darf auch Solches vergessen, darf es ignoriren, was diese Anschauung stört." Chr. Palmer p. 172.

*) Wackernagel schied aus der Commission von 1852, als sie ihm dies nahm.

**) Auch Ausdrücke wie „vernünftig", „Tugend" u. a. will Grüneisen nicht durchaus vermieden wissen, „wie nur die Zeloten fordern, im Widerspruch mit der Bibel selbst." Vergl. „Deutsche Vierteljahrsschr. II. Heft, 1838, p. 295. Separatabdruck. 'Ueber Gesangbuchsreform'", p. 47.

***) Palmer weist in dieser Beziehung auf Spitta, p. 194: „Ein gewisses aristokratisches Element, das freilich nicht mit Händen gegriffen werden, aber doch keinem gesunden Auge entgehen kann, ist auch die Ursache, warum z. B. von Spitta so viele an sich treffliche Dichtungen nie zu Kirchenliedern werden können."

werden kann, welche vielleicht einen grösseren Theil der Gemeine unbefriedigt lassen würde.

c) Die Forderung der Feierlichkeit und Würde geht mehr auf positive Vorzüge, welche die aufzunehmenden Lieder haben sollen, auf das, was Palmer unter der Forderung der künstlerischen und ästhetischen Schönheit zusammenfasst.*) Alle Geistlosigkeit, wenn auch noch so gut gemeint, alles Matte und Prosaische, welches doch an dieser Stelle Anspruch macht, Poesie zu sein, ist der Würde und Feierlichkeit des Gottesdienstes zuwider, weil es herabstimmend und nicht erhebend und erbauend wirkt. Bei dem grossen Reichthum an ausgezeichneten, alle Wünsche befriedigenden Liedern, welchen die evangelische Kirche hat, darf verlangt werden, dass eine neue Sammlung gar nichts Schlechtes und Unbedeutendes, eigentlich gar nichts Mittelmässiges enthält, sondern nur solches, was ausser den negativen Vorzügen der Correctheit und Fehlerlosigkeit auch den positiven des Erhebenden und Poetischen hat. Es sollte wenigstens für jede festliche Zeit ein ausgezeichnetes Lied in der Sammlung sein, welches immer wieder zu gebrauchen wäre, so dass die Gemeine dadurch immer wieder in die gleiche Feststimmung gesetzt würde und sich auch auf das schon bekannte Lied freuen könnte. Als solche besten und unumgänglich nöthigen Festlieder möchten wir mit Palmer folgende bezeichnen: Für den Advent: „Wie soll ich Dich empfangen" (Paul Gerhard); für Weihnachten: „Gelobet seist Du, Jesu Christ" (Luther); für den Charfreitag: „O Haupt voll Blut" (P. Gerhard, nach Salve caput. Bernhard v. Cl.); für Ostern: „Jesus lebt, mit ihm auch ich" (Gdllert, nach dem von Spener: „Aus des Todes Banden"); für Pfingsten: „O heilger Geist kehr bei uns ein" (Mich. Schirmer).

Wo nun nicht das ganze Lied, sondern nur einzelne Stellen desselben bei sonstiger Vortrefflichkeit gegen diese Anforderungen verstösst, da würden Correcturen angebracht sein. Für alle diese Verbesserungen gilt aber das bei jeder Restauration von Kunstwerken zu beobachtende Gesetz, dass jedes möglichst in dem ihm eigenen Style restaurirt werde.

Was endlich 5) das Musikalische betrifft, so müssen die Melodieen nicht nur leicht und we möglich bekannt und geschätzt sein, sondern auch mit dem Inhalte des Liedes im Ganzen und im Einzelnen im Einklange stehen. Im Ganzen: es darf kein Busslied nach einer freudigen Melodie wie etwa: „Wie schön leuchtet" oder: „Nun ruhen alle Wälder", und kein Danklied nach einer elegischen Melodie, wie: „Jesus meine Zuversicht" gesungen werden. Im Einzelnen: die musi-

*) Palmer p. 172 ff.

kalischen Abschnitte und Pausen müssen wo möglich auch mit den Sinnpausen zusammentreffen. Wenn also die Melodie, wie es gewöhnlich der Fall ist, mit einer Strophe sich vollendet, so muss hier auch der Sinn zu Ende sein, und nicht etwa noch ein Nachsatz folgen.*) Dasselbe ist auch für die kleineren Pausen zu fordern. In dem Liederverse, welchen Schleiermacher**) als negatives Beispiel anführt:

„Noch lässt der Herr mich leben.
Mit fröhlichem Gemüth
Eil' ich, ihn zu erheben;
Er hört mein frühes Lied.".

giebt die Interpunktion einen ganz andern Sinn als die musikalischen Pausen erwarten lassen. Nach diesen nämlich heisst es: „Noch lässt der Herr mich leben mit fröhlichem Gemüth! Und wenn ich eile, ihn zu erheben, so hört er mein frühes Lied."

§ 27.

B. Sonstige Aeusserungsformen der Gemeine im Cultus.

J. C. W. Augusti, „Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie." Leipz. 1822, Bd. V, p. 198 ff. — H. Alt, „Der christl. Cultus." Bd. I, p. 483—512. — Jos. Bingham, „Originum sive Antiquit. Eccles." — J. Bona, „Rerum liturg."

Ausser dem Gemeinegesang giebt es in der evangelischen Kirche für die eigenen Aeusserungen der Gemeine nur noch wenige Formen. Dahin sind zu rechnen: Responsorien, Antiphonen und andere Zurufungen verschiedener Art.

Antiphonen [ἀντίφωνον plur. ἀντίφωνα; latein. antiphona, plur. antiphonae] kommen schon um die Mitte des IV. Jahrhunderts zu Antiochia unter Constantinus vor als ein wechselweises Psalmsingen, aber nicht von dem Geistlichen und der Gemeine, sondern von zwei Abtheilungen der Gemeine, und Socrates [Hist. Eccl. VI, 8.]***) behauptet sogar, schon Ignatius von Antiochia habe in Folge eines Wechselgesanges von Engeln, welchen er in einer Vision gehört, dergleichen angeordnet. Ambrosius führte diesen Wechselgesang auch in der lateinischen

*) Vergl. C. v. Grüneisen, „Ueber Gesangbuchsreform", Stuttg. 1839, p. 53.

**) „Ueber das Berliner Gesangbuch" Schleierm.'s sämmtl. Werke, 1846, Bd. V, p. 636: „Scheint nun die Umbeugung des Reimes in diesem Fall eher gleichgültig zu sein: so denke ich wenigstens, dass man auch in solchen Fällen nicht streng genug darüber wachen kann, dass der Ausdruck nicht zweideutig sei und der Sinn schwankend, denn dieses ladet am meisten zum gedankenlosen Lesen und Singen ein."

***) Vergl. J. Bona a. a. O. Bd. II, p. 377—48; III, p. 71.

Kirche ein und nannte ihn Responsoria. Beide Ausdrücke: Antiphona und Responsoria werden aber auch promiscue gebraucht für das, was sonst bei den Kirchenschriftstellern ὑπηχεῖν und ὑπακούειν oder succinere heisst d. i. ein Wechselgesang zwischen der Gemeine und einem praecentor oder phonascus.*) Einige gebrauchen jedoch bloss für den letzteren Wechselgesang Responsoria und nennen jenen ersteren nur Antiphona.

Die lutherische Kirche hat nun auch von diesen älteren liturgischen Ausdrucksweisen sich mehr angeeignet als die reformirte. Daraus folgt jedoch nicht — wir wiederholen es immer wieder**) —, dass es lutherisch sei, solchen Formen ein besonderes Gewicht beizumessen, was im Widerspruch stände mit Luther's und der ganzen lutherischen Kirche Grundsatz: „Admonentue homines, ne conscientiae onerentur, tamquam talis cultus ad salutem necessarius sit!" [Aug. Conf. art. 15, p. 42.] Die reformirte Kirche war nur auch hierin strenger und schaffte alles ab, was sich nicht aus der Schrift als berechtigt nachweisen liess, während sie Anderes (z. B. das Brotbrechen) auf Grund der Schrift wiederforderte.

Dieser innere Unterschied kann nun auch bei der Würdigung der Antiphonen und Responsorien, ob und wie weit sie evangelisch sind, nicht unberücksichtigt bleiben. Für dieselben kann man anführen, dass ein solcher Wechselgesang eine bezeichnende Form der Gemeinsamkeit und Gegenseitigkeit des Empfangens und Gebens zwischen dem Geistlichen und der Gemeine, also insofern ächt evangelisch ist. Dagegen erhebt sich das Bedenken, dass sie leicht zu künstlich werden und dadurch zerstreuend wirken könnten, oder dass, falls aus dem letzteren Grunde ein Chor für die Gemeine eintritt, die gesuchte Gemeinschaft gerade wieder aufgehoben wird. Bei etwaiger neuer Einführung solcher Gesangsweisen würde auch noch die Rücksicht in Betracht kommen, dass der reformirte Ritus nach seiner Einfachheit, vom anglikanischen abgesehen, sich einer solchen künstlicheren Form durchaus widersetzen würde, und dass darum eine absichtliche Einführung oder Erweiterung bei den Lutheranern nicht nur ein unlutherisches Werthlegen auf äussere Mittel, sondern auch einen offensiven Akt weiterer Entfernung von den Reformirten und, wenigstens für

*) Jos. Bingham, Operum Vol. VI, Halle 1754, 2. Editio, p. 6: „Veteres librorum ritualium auctores de ratione hujus nominis, cur dicantur responsoria inter se non consentiunt. Alii enim ita eos vocari dicunt, quia uno praecinente totus chorus concorditer respondeat: alii autem id nominis habere adserunt, quia lectionibus respondeant, utpote quibus finitis, statim canantur. Quae verisimillima videtur ratio."

**) Vergl. oben § 13, p. 210.

Diejenigen, welche wüssten, was sie thäten, sogar eine Hass- und Kriegserklärung einschlösse. Durch eine solche unchristliche Manifestation würde aber der christliche Gottesdienst im Widerspruch mit dem neuen Testamente und dem Bekenntniss herabgewürdigt. Insonderheit dürften Stellen wie: Röm. 14, 1 Cor. 8—10, besonders 10, 23. 24, sogar Matth. 5, 23. 24*) gegen ein solches Verfahren geltend gemacht werden können; und der Art. 15 der Augsb. Conf. sagt: ritus illi servandi sunt, qui prosunt ad tranquillitatem et bonum ordinem in ecclesia; das ist aber nicht der Fall, wenn Hass und Spaltung dadurch herbeigeführt werden.

Dasselbe wird gelten von kürzeren Zurufen, welche meist von altersher in der Kirche gebraucht und mehr oder weniger in der evangelischen Kirche beibehalten oder zurückgefordert sind.

Von dieser Art sind:

1) das Zurufen des Amen (אָמֵן Jerem. 28, 6 u. a. a. O.) durch die Gemeine. Dies wird schon im II. Jahrhundert von Justinus Martyr (Apol. I, § 65. 67) als Sitte der Gemeine angeführt. Ja, nach 1 Cor. 14, 16 scheint es schon in den ersten Gemeinen üblich gewesen zu sein und zwar bereits, wie später Augustin es betrachtet, als eine subscriptio, consensio et adstipulatio der Gemeine zu den Worten des Predigers.**) Tertullian sieht das Amen sanctum als eine heilige Formel an, welche als solche nicht übersetzt werden darf.***)

In der evangelischen Kirche ist das Amen unter anderen durch die preussische Agende hergestellt; aber so, dass statt der Gemeine ein Chor beim Altardienst nach den Gebeten, dem Vaterunser, dem Segen mit einem ein- oder dreimaligen Amen einstimmt. Aehnliches hat sich in Sachsen seit den ältesten Zeiten gehalten. Es ist also eine uralte, schöne, evangelische Sitte, aber natürlich nicht so wichtig, dass sie, auch wo sie Abneigung und Missdeutung veranlasste, aufgezwungen zu werden verdiente.†)

2) Das הַלְלוּ־יָהּ, welches in den Psalmen vom 103. an, besonders in dem grossen Hallel oder Hillel (Ps. 113—118), welches beim Passah gesungen wurde, häufig ist, kommt im N. T. nur Apoc. 19,

*) Schleierm.'s Predigten Bd. IV, p. 717 ff.: Christus sage in Matth. 5, 23. 24: Lieber die ganze Andacht aufgeben als die Liebe deshalb verletzen; — „in solchen Dingen ist keine Verbesserung der Rede werth, wenn irgend eine Störung der Liebe daraus hervorgeht."

**) Ἐπεὶ ἐὰν εὐλογήσῃς τῷ πνεύματι, ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου πῶς ἐρεῖ τὸ ἀμὴν ἐπὶ τῇ σῇ εὐχαριστίᾳ, ἐπειδὴ τί λέγεις οὐκ οἶδε;

***) Tertullian, De spectaculis c. 25.

†) Genaueres bei Augusti a. a. O. Bd. V, p. 202—208.

1. 3. und zwar als ein Ruf der Engel vor (Ἀλληλούϊα). Dieser Umstand scheint dem Worte ein höheres Ansehen verliehen zu haben. Es wurde als ein Ruf der Engel, welchen Johannes in seiner Entzückung vernommen, ebenfalls als eine heilige und unübersetzbare Formel betrachtet und in der lateinischen Kirche als ein Ausdruck überirdischer Freudigkeit und Zuversicht gebraucht besonders am Osterfeste und den 50 darauf folgenden Tagen. Die griechische Kirche gebrauchte es weniger angemessen bei Trauerfesten, nicht nur bei der Todtenfeier, sondern auch im öffentlichen Gottesdienst in der Advents- und Passionszeit. Indessen sollte es hier vielleicht die tröstliche, christliche Ueberzeugung ausdrücken, dass Schmerz und Tod ein Uebergang zur Freude sind.*) Auch dieser Ausruf hat sich in einigen protestantischen Gemeinen erhalten und wird von der Gemeine gesungen. Die preussische Agende hat ihn ebenfalls als einen Ruf des Chores nach der Epistel und der darauf folgenden kurzen Trostzusicherung aufgenommen.

3) In ähnlichem Sinne wurde in der alten Kirche auch der Ruf הוֹשִׁיעָה־נָּא „Hilf doch" scil. 1) Jehovah! gebraucht, latein. gewöhnlich Osanna, griechisch ὡσαννά. Freilich ist dieser im Alten Testamente nur Ps. 118, 25 vorkommende Segenswunsch nicht ein solcher Freudenruf wie das Hallelujah; weil er aber nach Matth. 21 bei dem Einzuge Christi in Jerusalem von den mitziehenden Festbesuchern gesungen wurde und durch diese Erzählung die Aufmerksamkeit der Kirche auf sich lenkte, so erhielt er im Munde der Kirche einen ähnlichen Sinn wie das Hallelujah als Ausdruck der Freude über den fortwährenden Einzug des Herrn in sein Reich. So kommt die Formel schon in den apostolischen Constitutionen vor**) und nachher in vielen lateinischen Liturgieen nicht als ein Bittgebet, sondern als eine Doxologie. Nach diesem Rufe wurde der Palmsonntag auch festum Hosianna genannt.***)

In der evangelischen Kirche hat es sich in manchen Kirchenliedern erhalten, vielleicht auch in dem Worte „Susannine" in Luther's: „Vom Himmel hoch".†)

---

*) Das Hallelujah war auch ausser dem Gottesdienste ein viel gebrauchter Ausruf der Freude. Man sang es z. B. den Kindern in der Wiege vor; es ertönte aus dem Munde der Schiffer und als Kriegsgeschrei und Schlachtruf. Den Nachweis siehe bei Augusti Bd. V, p. 215; zum ganzen Abschn. p. 209—215.

**) Nach Eusebius (Hist. eccles. lib. II, c. 23) erzählt Hegesippus, man habe dem Jacobus bei seinem Tode zugerufen: „Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβίδ!" Doch ist nicht klar, ob nicht Jacobus selbst mit diesem Zurufe gemeint ist.

***) Ueber Hosianna Augusti Bd. V, p. 216—218.

†) A. F. C. Vilmar in dem von ihm herausgegebenen „Pastoral-theolog.

4) *Κύριε ἐλέησον* (*μὲ, ἡμᾶς*) ist der gewöhnliche Ruf der Leidenden im neuen Testamente, welche von Christus Hülfe fordern (Matth. 9, 27; 15, 22; 20, 30; Ps. 51, 1; 123, 3). Auch diese Worte wurden als stehender Ruf in ihrem ursprünglichen Sinne beibehalten und zwar im V. Jahrhundert wahrscheinlich schon in der ganzen Kirche, lateinisch: eleison (oder eleïson?) ausgesprochen. Nachher war es Gregor der Grosse, welcher ein oft wiederholtes Kyrie und Christe eleison [die letztere Form gebrauchten die Griechen nicht] als Wechselgesang der Priester mit der Gemeine einführte, und durch ihn gelangte es dann in die ganze lateinische Kirche; cf. § 20. Auch noch in einigen Liedern Luther's kommt es so vor, z. B.: „Gelobet seist Du Jesu Christ" und wohl auch in älteren Liturgieen. Die preussische Agende hat es ebenfalls aufgenommen.*)

Blättern" Bd. X (1865), p. 46—48, Art. „Susannine" sagt: „Das Susannine war ein weit verbreiteter Wiegengesang, hervorgegangen aus einem wahrscheinlich ursprünglich lateinischen, aus Italien oder Spanien stammenden sogen. „Kinder-Joseph" d. h. einem Wiegenliede auf Christus, welches dem Joseph in den Mund gelegt zu werden pflegte. „Ninne", Substantiv „Süsen", oberdeutsch „Sausen", noch jetzt in einem grossen Theile von Deutschland = Kinder durch Wiegen und Singen einschläfern. Der Sinn des bei Mathesius' Historien von Christo Jesu (1572) vorkommenden „Sause liebe Ninne" ist der: „Schlafe, liebe Ninne." „Ninna" ist ein den sämmtlichen roman. Sprachen angehöriges Wort, z. B. niño, niña im Spanischen = „kleines Kind, Wiegenkind" etc. Demnach ist „Suse Ninne" nichts Anderes als was unsere dorflichen Kinderwärterinnen noch heute singen: „Suse, Kindchen, Suse!" oder modernisirt: „Schlaf, Kindchen, schlafe!" Vergl. Hoffmann v. Fallersl. a. a. O. p. 420, Anm. 4. Schon D. G. Schöber in seinem „Beytrag zur Liederhistorie" 1759, p. 122 hat diese Erklärung.

*) Augusti V, p. 219—222. — Kapp, „Grundsätze zur Bearbeitung evang. Agend.", misbilligt es p. 114 als eine heidnische Formel und citirt Hildebrand (Sacra public. veter. Eccles. Helmstaedt 1721). Allein bei diesem findet sich davon nichts, nur bei den Processionen Rituale orant. p. 133 citirt er eine Stelle des Erasmus, wo dieser sie als heidnisch bezeichnet. J. Bona, Rer. lit. III, p. 71 sagt: [Cantum vero alternum scribit Socrates lib. VI, c. 8 a S. Ignatio Episc. Antioch. in Ecclesiam introductum fuisse ostensa ei coelitus Angelorum visione, qui Hymnos alter ad alterum Sanctissimae Trinitati concinebant.] p. 72: Quin etiam gentes fidei lumine destitutae, duce proculdubio natura, a suprema omnium causa praesidium iisdem verbis postulabant, ut scribit Arrianus lib. II Dissertat. Epicteti c. 7 dicens: Deum in vocantes precamur eum Kyrie eleison. [Arian misbilligt das viele abergläubische Befragen der Wahrsager, welche, was die Menschen zu thun wünschen, nur gutheissen sollen als unter guter Vorbedeutung geschehend; „dann laufen sie zum Seher und, Gott anrufend, bitten sie ihn: 'Herr, erbarme Dich, erlaube mir die Reise': Sklaven, die nicht wirklich wollen, was Gott will, sondern den Richter bestechen wollen." Hier scheint das „ihn" auf den Seher und nicht auf Gott zu gehen, um so mehr, da in demselben Capitel der Seher schon mehrmals als *κύριε* angeredet ist.] Bona führt dann noch an Vergil Aeneid. lib. III, v. 777. Turni preces ad Faunum: „Faune, precor miserere" lib. IX, 495 „At tu magne Pater Divum miserere!"

5) Schon mehr als ein blosser Zuruf ist die Formel des Priesters: Gloria in excelsis Deo, worauf die Gemeine antwortet: et in terra pax etc. Auch diese Worte konnte die lateinische Kirche nach Luc. 2, 14 als einen Ruf der Engel betrachten und heilig halten. Wahrscheinlich schon früher gebraucht, wurden sie durch den Papst Symmachus im Anfang des VI. Jahrhunderts für die meisten Sonn- und Festtage eingeführt. Auch in der lutherischen Kirche hat sich dies als Anfang des Gottesdienstes, in einigen Gegenden lateinisch, in anderen übersetzt, erhalten.*)

6) Schon durch Synoden des VI. Jahrhunderts wurde vorgeschrieben, dass Priester und Bischöfe die Gemeine begrüssen sollten mit den Worten: „Dominus sit vobiscum!" worauf die Gemeine zu antworten hatte: et cum Spiritu tuo. Auch dies hat sich in einem grossen Theile der evangelischen Kirche erhalten, nur wird es oft nicht mehr verstanden, wie die widersinnige Aenderung beweist, dass gewöhnlich von Seiten der Gemeine geantwortet wird: „und mit seinem (d. i. Gottes) Geiste", als sei es nicht ein Gegengruss, sondern eine Fortsetzung und Ergänzung der Rede des Geistlichen.**)

Luther wünschte bei allen diesen und ähnlichen Formeln die lateinische Sprache zu erhalten, freilich in der Voraussetzung, dass sie von den meisten verstanden würde, und aus Anhänglichkeit an die alten, liebgewonnenen, schönen Cultusformen. Selbst das Visitationsbüchlein von 1528 empfiehlt, „dass man an den herrlichen Festen sänge: die Itroitus, Gloria in excelsis Deo, Hallelujah, die reine Sequenz, Sanctus, Agnus Dei." ***) Die reformirten Bekenntnisse dagegen, z. B. die Conf. Helv. II, c. 22, p. 524 fordern allgemein Taceant ergo omnes peregrinae linguae in coetibus sacris, und die hessische Kirchenordnung von 1657, welche für Lutheraner und Reformirte zugleich galt und noch gilt, schreibt schon cap. 2 vor, dass „nichts Lateinisches in der Versammlung, sintemal es das Volk ja nicht versteht, musicirt oder gesungen werden soll".

---

*) Augusti V, p. 222—225.

**) Augusti V, p. 226—228.

***) J. G. Walch, Dr. M. Luther's sämmtl. Werke, Halle 1744, T. X, p. 1951, 80: „An hohen Festen, als Christtag, Ostern, Auffahrt, Pfingsten, oder dergl. wäre gut, dass zur Messe etliche lateinische Gesänge, die der Schrift gemäss gebraucht würden. Denn es ist eine Ungestalt, immerdar einen Gesang singen. Und ob man schon deutsche Gesänge will machen, dass sich dess nicht ein jeglicher vermesse ohne die Gnade darzu zu haben." Vorher jedoch: „Doch wird für nützlich und gut angesehen, wo das meiste Volk des Lateins unverständig, daselbst deutsche Messen zu halten, damit das Volk den Gesang und anders, was gelesen wird, desto bass verstehen möge. 1 Cor. 14, 16."

Fast alle anderen Ritus der Gemeine sind in der evangelischen Kirche Ueberreste früher ausgedehnterer, älterer Gebräuche. So:

1) Das stille Gebet. Schon die alte Kirche kannte eine εὐχὴ διὰ σιωπῆς, precatio per silentium, auch εὐχὴ κατὰ διάνοιαν genannt, ursprünglich mit der disciplina arcani zusammenhängend und von den τελείοις in Gegenwart der Katechumenen still, nach deren Entfernung aber [διὰ προςφωνήσεως] laut gebetet.*) In der evangelischen Kirche ist entsprechend das stille Gebet der in das Gotteshaus Eintretenden, welches nur in Folge nicht zu vermeidender Unordnung kein gemeinschaftliches ist, und ebenso am Schluss des Gottesdienstes. In einigen protestantischen Ländern tritt auch, z. B. an Busstagen, ein gemeinschaftliches stilles Gebet, besonders Vater unser, und dazu eine Pause mitten in die Predigt hinein.**)

2) Das Aufstehen bei gewissen Gelegenheiten. Statio wird schon bei Tertullian (De oratione), welcher das Postenstehen und die militia Dei vergleicht, für das Stehen beim Gebet, und dann auch für das Gebet selbst gebraucht. Cyprian citirt dafür Marc. 11, 25: ὅταν στήκετε προςευχόμενοι, wo aber im Zusammenhange durchaus kein Nachdruck auf dem στήκετε liegt.***)

In der lutherischen Kirche pflegt die Gemeine beim Anhören des Evangeliums und des Segens aufzustehen. Nach der preussischen Agende soll sie, alte und schwache Personen ausgenommen, während des ganzen Altardienstes stehen. An manchen Orten wird beim Sündenbekenntniss und Glaubensbekenntniss zu Anfang oder beim Kirchengebet zu Ende aufgestanden. Das kann an sich für recht angemessen gelten, nur ist es nicht für so nothwendig zu halten, dass etwa Gewissenshalber darauf zu dringen wäre.

3) Das Knieen. In der alten Kirche wurde ausser alttestamentlichen Stellen für die γονυκλισία (genuflexio) angeführt: Luc. 22, 41; Act. 7, 59; 9, 40; 21, 5; Eph. 3, 14. Basilius nennt es die μετάνοια μικρὰ im Gegensatz gegen die μετάνοια μεγάλη, die humi prostratio.

Dies hat sich als ein Ritus der Gemeine in der evangelischen Kirche nur vornehmlich in der englischen erhalten, und in der Brüdergemeine bei gewissen Gelegenheiten sogar die humi prostratio.

---

*) Augusti V, 84.

**) Augusti V, p. 84—86. — Joach. Hildebrand, „Rituale orantium." Helmst. 1656, p. 86 ff.

***) Hildebrand a. a. O. p. 94—98. Eher wäre Nehem. 8, 5 anzuführen, wo gesagt wird, als Esra das Gesetzbuch vor das Volk brachte: „und als er es eröffnete, stand das ganze Volk auf." Ueber den ganzen Abschn. siehe Augusti V, p. 379 ff.

Der englische Cultus hat viel „Kneeling“, aber es wird meist durch eine vorgebeugte Stellung der Sitzenden, welche dabei das Gesicht in die Hände verbergen zur Isolirung inmitten der Gemeinschaft, ausgeführt.*) § 19, p. 121.

4) Das Falten der Hände, conjunctio oder complicatio manuum, wird seit dem IX. Jahrhundert statt der früher gewöhnlichen χειραρσία, elevatio manuum gebräuchlich und wird z. B. von Papst Nicolaus I., 858—67, den Bulgaren als ein symbolischer Ausdruck der Ergebung nnd Demuth empfohlen, weil es gebundene Hände wie die eines Gefangenen und Schuldigen und zwar selbstgebundene, darstelle, womit man vor Gott gleichsam zur Strafe bereit hintrete.**)

5) Das Abnehmen der Kopfbedeckung beim Gottesdienst und Gebet wird in der alten Kirche in demselben Sinne von den Männern als Symbol dafür gefordert, dass sie vor Gott nicht als Freie und Herren, sondern als Diener stehen sollten. Die Weiber hingegen sollten nach 1 Cor. 11, 10 die Kopfbedeckung tragen.***)

In der evangelischen Kirche hat sich das Erstere nicht allgemein erhalten, denn in manchen reformirten Kirchen der Schweiz und in Schottland ist es Sitte, bedeckten Hauptes in die Kirche einzutreten und erst im Verlaufe des Gottesdienstes beim Gebet den Hut abzunehmen. Auch findet sich der Brauch, dass der männliche Theil der Gemeine den Hut bloss während des Liturgischen abnimmt, während des Homiletischen dagegen den Kopf bedeckt.†)

6) Die capitis inclinatio und inclinatio oder incurvatio corporis ist schon im IV. Jahrhundert bei vielen Gelegenheiten gebräuchlich und wird in griechischen und katholischen Kirchen jetzt noch vielfach beobachtet. Ein Rest davon ist in der evangelischen

---

*) L. Hüffel, „Ueber das Wesen und den Beruf des evang.-christl. Geistlichen“, Giessen 1830. 2. Aufl. Th. II, p. 26 ff.

**) Vergl. J. Hildebrand, „Rituale orant.“ p. 144: Quia in Evangelio reproborum manus et pedes ligari reperiuntur, quid aliud isti agunt, qui manus suas coram Domino ligant, nisi Domino quodammodo dicant: „Domine, ne manus meas ligari praecipias, ut mittas in tenebras exteriores, quoniam ecce ego eas ligavi et ecce in flagella paratus sum.“

***) Augusti V, p. 398—400, Hildebrand a. a. O. p. 159—160, Calixtus Comment. super Epist. ad Cor.: „quod ex illorum temporum consuetudine relatum caput subjectionis: apertum vero potestatis et dominii nota esset, quamquam nostra aetate ratio illorum gestuum prorsus contraria sit.“

†) Vergl. Hüffel Th. II, p. 28 ff. und A. Fr. Leop. Gemberg, „Die schott. Nationalkirche nach ihrer gegenwärtigen innern und äussern Verfassung“, Hamb. 1828, p. 94 ff.

Kirche noch die Sitte des Kopfneigens beim Namen Jesu, was Schöberlein*) in Phil. 2, 10 anempfohlen findet.

Andere Aeusserungsformen für die thätige Theilnahme der ganzen evangelischen Gemeine am Cultus werden sich kaum finden lassen, wenn man nicht etwa hierher rechnen will, dass in reformirten Kirchen von strenger Presbyterialverfassung, wie in der schottischen, der Geistliche bei mehreren Gelegenheiten, z. B. bei der Austheilung des Sacraments, von Mitgliedern der Gemeine unterstützt wird.**) Endlich kann man vielleicht auch noch die Einsammlung von Gaben für Arme hier anführen, insofern in vielen Gegenden der evangelischen Kirche (z. B. der englischen) dieselbe nicht Dienern überlassen, sondern als ein ehrenvolles Geschäft von Mitgliedern der Gemeine selbst übernommen wird.

II. Die einzelnen liturgischen Functionen des Geistlichen.

§ 28.

Zur Geschichte der deutsch-evangelischen Agenden.

Wie der Gemeine ihr Wort in den recipirten Liedersammlungen dargeboten wird, so dem Geistlichen das seinige für seine liturgischen Functionen in den in die Kirchenordnung aufgenommenen Formularen. Auch zu deren Beurtheilung ist es jedoch nöthig, zuerst nach ihrer Geschichte zu fragen.

Der Name Agenda (scil. officia, Genit. Agendorum, wie das Wort schon bei Beda vorkommt, oder Agenda Genit. Agendae sc. ordinatio) ist zwar auch schon im Mittelalter***), aber gewöhnlicher doch wohl erst in der evangelischen Kirche für dasselbe gebraucht, was in der römischen Kirche jetzt Missale und Rituale heisst. Er bezeichnet also Vorschriften für die Form und Anordnung des Cultus. Die Geschichte derselben aber ist nicht zu trennen von der

*) L. Schöberlein, „Ueber den liturg. Ausbau des Gemeindegottesdienstes in der deutschen evang. Kirche", Gotha 1859, p. 331: „Möge man doch diese in der heil. Schrift so klar begründete Sitte (Phil. 2, 10 ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ etc.) nicht untergehen lassen; denn sie ist ein gar ausdrucksvolles Bekenntniss der Gemeinde, dass Christus der Herr sei, und dass sie im Glauben seiner herrlichen Wiederkunft warte etc.."

**) Gemberg a. a. O. p. 126 ff.

***) Mone z. B. theilt in der „Oberrhein. Zeitschr." III, 137, c. 18 eines Statuts für das Erzbisthum Mainz vom Jahre 1233 mit, worin es heisst: „Singuli sacerdotum habeant ordinem et librum, qui vocatur agenda, secundum usum qui servatur in ecclesia cathedrali."

Geschichte der Formulare, welche zusammen mit solchen Anordnungen für den liturgischen Gebrauch der Geistlichen gegeben und vorgeschrieben zu werden pflegen. Beides vereinigt oder eins von beiden findet sich in den allgemeinen Kirchenordnungen, welche auch Anderes, z. B. die Kirchenverfassung, behandeln, und durch welche die Einführung der Reformation in den einzelnen Ländern geregelt wurde, oder in Verfügungen, welche bloss den Cultus betreffen.

Eine Aufzählung und Beschreibung solcher älteren Kirchenordnungen für die evangelische Kirche giebt Herm. Casp. König, „Bibliotheca agendorum", Zelle 1726, 4. —, ebenso Joh. Jac. Moser, „Corpus juris evangelicorum ecclesiastici oder Sammlung evangelisch-lutherischer und reformirter Kirchenordnungen", Züllichau 1737, 2 Bde. 4. — Joh. Chr. Köcher, „Bibliotheca theologiae symbolicae, catecheticae et liturgicae", Wolfenbüttel 1751 und Jena 1769. — Eine weit vollständigere (blosse) Aufzählung ist gegeben in Feuerlin, „Bibliotheca symbolica ecclesiae Lutheranae", Nürnberg 1768, 2. Aufl., herausgegeben von Riederer. — Die einzelnen Kirchenordnungen selbst aber, welche Quellen dieser Geschichte sein würden, sind allmählich ziemlich selten geworden. Eine Zusammenstellung bloss des Liturgischen aus evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts liefert die Schrift von J. L. Funk, „Die Kirchenordnungen der evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands in ihrem ersten Jahrhundert", Berlin 1824. — Auch viele einzelne Proben und Nachweisungen enthält die sehr brauchbare Schrift von G. Fr. W. Kapp: „Grundsätze zur Bearbeitung evangelischer Agenden mit geschichtlicher Berücksichtigung der früheren Agenden", Erlangen 1831. — Ebenso A. H. Daniel, „Codex liturgicus", Halle 1845. — Von W. Löhe ist aus Agenden des XVI. Jahrhunderts eine „Sammlung liturgischer Formulare der evangelisch-lutherischen Kirchenordnungen", Nördlingen 1839—42 herausgegeben [Heft I „Taufe, Katechismusübung und Confirmation", — Heft II „Beichte", — Heft III „Ordnung der Communio oder der evangelischen Messe", worin auch Parallelen durch Tabellen und kleine Denkschriften von Bugenhagen]. — Die bis jetzt vollständigste Sammlung evangelischer Kirchenordnungen bietet Richter, „Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts", Weimar 1845—46. Darin sind 172 mitgetheilt und die übrigen sämmtlich wenigstens beschrieben.

Von Anfang an unterscheiden sich die lutherischen und die reformirten Formen und Verfügungen über Anordnung des Cultus, und zwar haben die lutherischen von vornherein eine mittlere Stellung eingenommen zwischen den kahlen reformirten Formen einerseits und den überladenen katholischen andererseits. Doch lassen sich auch unter ihnen wieder drei Classen oder Richtungen sondern:

1) Solche, welche sich am meisten in der Mitte zwischen den beiden Extremen halten.

2) Andere, welche mehr tradirte katholische Formen aufnehmen.

3) Wieder andere, welche in radicalerer Umgestaltung des Cultus mehr den reformirten nahe kommen.

A. Die erste ist die sächsisch-lutherische Richtung. Als Zeugnisse für dieselbe gehören hierher vier Schriften Luther's vom Jahre 1523. In diesem Jahre gab er nämlich 1) eine deutsche Bearbeitung des von ihm vorgefundenen lateinischen Taufcultus heraus in der ersten Ausgabe seines Taufbüchleins. Darin hat er zwar Manches vereinfacht, aber doch noch Vieles beibehalten, was er in späteren Ausgaben wegliess. — 2) „Die Weise der Mess und Geniessung des hochwürdigen Sacraments für die christliche Gemeine verdeutscht", darin Vorschriften für die deutsche Abendmahlsfeier. — 3) Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeine. — 4) Formula missae et communionis pro ecclesia Wittembergensi.

Aus demselben Jahre stammt die Kirchenordnung der Stadt Elbogen in Böhmen, welche auch vielleicht aus Wittenberg dorthin kam, und eine von Luther empfohlene für die Stadt Leisnig im Königreich Sachsen. Diese gelten für die ältesten evangelischen Kirchenordnungen.

Luther's Grundsätzen gemäss waren dann zunächst die liturgischen Reformen, welche in Preussen auf Betrieb des Herzogs Albrecht 1525 zu Stande kamen, wovon die 1525 erschienenen „Artikel für die Ceremonien und andrer Kirchenordnung in Preussen" Zeugniss geben. Ebenso 1528 der „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrer im Kurfürstenthum zu Sachsen", das sogenannte „Visitationsbüchlein". Seit 1528 wurden die liturgischen Grundsätze Luther's dann auch weiter verbreitet durch die Kirchenordnungen, welche Bugenhagen für mehrere norddeutsche Städte, von denen er berufen wurde, zu Stande brachte, z. B. für Braunschweig 1528, Hamburg 1529, Minden 1530, Lübeck 1531, Soest 1532 und Bremen 1534. Bei der zweiten sächsischen Kirchenvisitation wurde die Wittenberger Kirchenordnung von 1534 erlassen, welche zuerst mitgetheilt ist in C. Ed. Förstemann, „Neues Urkundenbuch zur Geschichte der evangelischen Kirchenreform", Bd. I, Hamburg 1842.

Ein neuer Schritt für die Organisation des evangelischen Cultus in Sachsen geschah 1539 durch die unter Luther's und Melanchthon's Leitung bearbeitete „Kirchenordnung Herzog Heinrich's zu Sachsen", welche durch die bald folgende Organisation der sächsi-

schen Consistorien bleibenderes Ansehen erhielt. Die mecklenburgische Kirchenordnung von 1552, identisch mit der Wittenberger von 1559, ist ein Werk Melanchthon's und bezeichnet, sowie auch die Lüneburger von 1564, die braunschweig-wolfenbüttler von 1569 und die sächsische von 1580, ebenfalls diese mittlere sächsische Richtung.

B. Etwas conservativer verfahren mit den alten Formen zum grössten Theil die brandenburgischen Kirchenordnungen, und schon vor ihnen eine von Andreas Osiander in Nürnberg 1524 herausgegebene: „Ordnung, wie man taufet, bisher im Latein gehalten, verdeutscht. Hierin ist aus etlichen Ursachen, was die andern als überflüssig veracht haben, nicht ausgelassen." Dieser Titel zeigt schon, dass Luther auch mit seinen gemässigten Aenderungen manchen seiner Partei zu weit zu gehen schien. Aber mehr als in irgend einer früheren evangelischen Kirchenordnung wurde von alten Cultusformen (lateinische Sprache, Elevation, Fronleichnamsfest, Processionen, eine Menge von Heiligentagen, Fusswaschen, Vigilien — die letzte Oelung wurde nur auf Luther's Monita weggelassen) beibehalten in der brandenburger Kirchenordnung von 1540, welche unter Mitwirkung der Hofprediger Jacob Stratner zu Anspach und Georg Buchholtzer zu Berlin entstand, ihren unterscheidenden Charakter aber doch wohl vornehmlich der Vorliebe des neuen Kurfürsten von Brandenburg, Joachim's II., für den Glanz des Cultus und seinem Streben nach einer vermittelnden Stellung zwischen den Parteien verdankte.*) Sie

*) H. Casp. König, „Bibliotheca Agendorum", Zelle 1726, p. 40: „Kirchen-Ordnung im Churfürstenth. der Marcken zu Brandenburg, wie man sich beide mit der Leer u. Ceremonien halten soll." Breslau 1540. Der Churfürst schickte die Agende an Luther, um sein Urtheil zu hören. Luther schreibt am 4. Dec. 1539 darüber an den Churfürsten, dass er wegen der vorgenommenen Reformation zwar Gott danke, dabey aber nicht bergen könne, „dass die in der Kirchen-Ordnung befindlichen Punkte von der Procession, Öhlung und Sakrament tragen zu den Kranken nach Witzeln riechen, das Sacrament unter einer Gestalt umtragen sei Gottes Spott, und ein halb ja kein Sacrament. Beyde Gestalt aber umzutragen wäre eine Neuerung, die aller Welt Maul und Augen aufsperren würde und den Papisten Ursach zu Spöttereyen gebe. Und weil Se. Churfürstl. Gnaden so viel in den rechten hohen und wichtigen Artikeln wider den Teufel gewagt, so bitte er, sie wollen solchen geringen Artikel auch fahren lassen, damit der Teuffel nicht aus der ganzen Reformation ein Geschwätz und Gelächter anrichte. Mit der Öhlung und Sacrament zum Kranken tragen, möchte er es leiden sofern es nicht päpstlicher Weyse gebraucht würde: doch düncke ihm, man könne diese zwey Stücke halten, aber sie nicht in die Kirchenordnung setzen, denn weil es laut der Vorrede solle eine Reformation seyn in der Schrift gegründet und der ersten Kirchen gemäss, gäbe es viel Lästerns, so man das Widerspiel aufbrächte." Opera Lutheri, Altenburg, Tom. VII, p. 717 ff. — Vergl. auch

ist im Wesentlichen auch in die pfalz-neuburgische Kirchenordnung von 1543 übergegangen. Zu Grunde gelegt wurde sie auch einer Agende, welche für die österreichischen Protestanten unter dem Kaiser Max II. 1571 von Chyträus bearbeitet wurde. Diese gilt für die conservativste und übertrifft durch die Menge der beibehaltenen Formen selbst die brandenburger.*) Gemässigter war eine etwas später auch von Nürnberg ausgehende Privatschrift, deren Formulare vielfach in den Gebrauch und auch in mehrere spätere, evangelische Kirchenordnungen übergingen, nämlich: „Agendbüchlein für die Pfarrer auf dem Lande" vom Prediger Vitus Dietrich zu Nürnberg, 1548.

C. Die dritte Stufe unter den lutherischen Kirchenordnungen, diejenigen umfassend, welche durch Vereinfachung des Cultus, durch Reducirung desselben fast bis auf die Predigt der reformirten Kirche am nächsten stehen, repräsentiren die würtemberger Kirchenordnungen.**) Weniger zwar noch die älteste von Brenz ausgegangene für die Stadt Schwäbisch-Hall vom Jahre 1526; aber dann die erste eigentlich würtembergische des Herzogs Ulrich von 1536, verwandt mit der nürnbergisch-brandenburgischen von 1533, welche sich durch grosse Einfachheit auszeichnet. Ebenso die grössere des Herzogs Christoph von 1555, welche als Theil der Gesammtkirchenordnung desselben von 1559 der würtembergischen, in der Theologie sonst durchaus lutherischen, Kirche eine mehr als reformirte Einfachheit bewahrt und doch bis zur Einführung des neuen würtemberger Kirchenbuches 1843, in vielen Ausgaben wiederholt ist und ihre Geltung behauptet hat.

Für die reformirte Kirche, die englische ausgenommen, war Calvin's Einfluss entscheidend. Doch fand hier auch zwischen den Grundsätzen der Vereinfachung des Ueberlieferten und Herstellung des Schriftmässigen und Ursprünglichen, wie sie schon von Zwingli

---

J. L. Funk, „Historische Beleuchtung der Agenden in den Märkischen Kirchenordnungen vom Jahre 1540 u. 1572 und den Preuss. vom J. 1758, auf welche die Kirchenagende vom J. 1821 u. 22 sich bezieht." Neustadt 1827. — A. L. Richter, „Die evangelische Kirchenordnung" Bd. I, p. 323—334.

*) „Christliche Kirchen-Agenda. Wie die von den zweyen Ständen der Herrn und Ritterschaft im Ertzherzogthumb Österreich unter der Enns, gebraucht wirdt." 1571. Ausser der Brandenburger Kirchenordnung hat Chyträus auch Veit Dietrich's Agendbüchlein, die Cölnische Reformation, die Kirchenordnung des Herzogs Wolfgang von der Pfalz von 1577 benutzt. — Vergl. A. L. Richter a. a. O. Bd. II, p. 347. — Th. Kliefoth, „Liturg. Abhandl." Bd. VII, p. 241.

**) A. L. Reyscher, „Vollständige, historisch und kritisch bearbeitete Sammlung der würtemberg. Gesetze", Tüb. 1834, Bd. VIII, enthaltend den ersten Theil der Sammlung der Kirchengesetze.

verkündigt und in Zürich, Bern und Basel ausgeführt waren, und den Aufstellungen Calvin's grössere Uebereinstimmung statt als in der Lehre beider. Im Jahre 1543, nach seiner Rückkehr, ordnete Calvin die genfer Liturgie, deren Formen sich sehr weit verbreiteten, und fügte den Ausgaben seines genfer Katechismus*) schon Formeln für Gebet, Taufe, Trauung etc. bei. Zugleich kamen die französischen Psalmen Marot's**) und Beza's, von denen die ersteren schon 1543 mit einer Vorrede Calvin's erschienen, in der genfer und der französischen, reformirten Kirche überhaupt in Gebrauch.***) In Deutschland wirkte ausserdem die pfälzische Kirchenordnung von 1563, welche zusammen mit dem heidelberger Katechismus durch Kurfürst Friedrich zu Stande kam.

Von den einfachen liturgischen Formen, welche sich von hier aus verbreiteten, weicht die sehr künstliche Liturgie, welche das „allgemeine Gebetbuch †) der englischen Kirche sammt den 39

---

*) Derselbe, 1536 geschrieben, erschien zuerst 1538. Niemeyer giebt die Ausgabe von 1545 mit dem liturgischen Anhange lateinisch; aber auch französisch in dem Anhange der französischen Ausgaben des Genfer Katechismus und der Psalmen.

**) Paul Henry [„Das Leben Johann Calvin's, des grossen Reformators", Hamb. 1838, 4 Bde.] hat Bd. II, Beil. 8, p. 67—70 eine Biographie Clement Marot's, geb. 1484. Darin wird er der Schöpfer der französischen Dichtkunst genannt. „Im Dienste Franz I. als Kammerdiener, ward Marot zu Pavia verwundet und gefangen. Seiner religiösen Meinungen wegen flüchtete er zu Rene von Ferrara und von da nach Genf. Der würdige Theologe Vatable drang in ihn, dass er sein Talent nicht mehr an die Welt verschwenden solle und Calvin gab ihm die Psalmen in lateinischen Texten. Seine Uebersetzung der ersten 30 widmete er dem König Franz; die Sorbonne verlangte die Unterdrückung dieses Werkes, welches den grössten Eindruck machte (10,000 Exemplare wurden verkauft). Der König willigte nicht ein und bat selbst Marot, noch 20 zu übersetzen. Alle Damen und Herren des Hofes wählten sich einen Lieblingspsalm und, da keine Musik vorhanden war, benutzten sie Melodieen von Vaudevilles. Der alte Herr von Villemadon erinnerte später Catharina von Medicis an die vergangene Zeit, wo der Gesang der Psalmen Eindruck auf sie gemacht habe und sie fromm gewesen sei, damit sie aufhöre, die Reformirten zu verfolgen. Cl. Marot hatte auch seine Uebersetzung Carl V. vorgelegt, der, äusserst zufrieden damit, ihn aufforderte, die Arbeit fortzusetzen. — Marot hat nicht die 50 ersten Psalmen übersetzt, sondern eine beliebige Auswahl (sowie auch die zehn Gebote und den Cantique de Siméon), die übrigen sind von Beza.

***) Es soll Calvin den Psalter, wahrscheinlich mit der vollständigen Musik, im Jahre 1553 zu Genf eingeführt haben; dagegen heisst es, dass Beza seine Arbeit erst im Jahre 1560—61 ganz beendigte. Vergl. Henry a. a. O.

†) „The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments, and other Rites and Ceremonies of the Church, according to the Use of

Artikeln*) vom Jahre 1562 (erneuert 1571) annahm, bedeutend ab. Die Haupteigenthümlichkeit des englischen Gottesdienstes ist, dass er in zwei fast gleiche, ganz geschiedene Hälften zerfällt: 1) in einen liturgischen Theil, welcher einen sehr langen, in vorgeschriebenen Formeln sich fortbewegenden, für jeden Sonntag feststehenden Gebetscultus umfasst, dessen Gebetsformeln aus schönen, biblischen, meist aus den Psalmen entnommenen Worten bestehen, die mit Benutzung des Parallelismus der Glieder oft zu Responsorien verwendet werden — und 2) einen homiletischen Theil.

In keine dieser soeben beschriebenen drei Classen passen die hessischen Kirchenordnungen des XVI. und XVII. Jahrhunderts ganz hinein. Denn sie alle sind weder specifisch lutherisch noch specifisch reformirt, sondern halten sich in einer gewissen Mitte zwischen beiden Extremen, so dass sie für das noch unirte Zusammensein von mehr reformirten und mehr lutherischen Elementen innerhalb derselben hessischen Kirche, welches nach dem Willen Philipp's, des Grossmüthigen, und seiner Söhne das ganze XVI. Jahrhundert hindurch der Rechtszustand in Hessen blieb, passten.

Schon mit der Wittenberger Concordie von 1536 und der Variata der Conf. Aug.**), welche letztere nur in Folge der Annahme jener zur Geltung kam, weil dieselbe eine Erweiterung des Art. X der Conf. Aug. einschloss, war diese mittlere Stellung eingenommen und eine Union vollzogen, welche in Hessen während des XVI. Jahrhunderts nicht wieder gebrochen wurde.

Etwas mehr lutherisch lautete eine Kirchenordnung vom Jahre 1532, welche auch die Katechismen von Luther und Brenz (1527) approbirte, aber, weil die Wittenberger Concordie (1536) folgte, nicht recht zur Ausführung kam, auch wohl im XVI. Jahrhundert noch gar nicht gedruckt worden ist.***)

Mehr reformirt und bucerisch war eine Kirchenordnung für Cassel [nebst einem casseler Katechismus] vom Jahre 1539 aus der Zeit der Differenz Philipp's mit Kursachsen. Diese

---

The Church of England: Toyether with The Psalter or Psalms of David Pointed as they are to be sung or said in Churches." Oxford 1774.

*) Diese gründen sich auf die 1552 angenommenen 42 Artikel Eduard's VI. Vergl. Oesterley, „Der Gottesdienst der engl. u. der deutschen Kirche", Gött. 1863.

**) Früheres, was unter sächsischem Einflusse entstanden war, z. B. eine marburger Agende vom J. 1527, ist z. Th. nicht mehr genau genug bekannt. Vergl. F. W. Hassenkamp, „Hessische Kirchengesch. im Zeitalter der Reform.", 2 Bde., Marb. 1852. Bd. II, p. 479—82; auch p. 308.

***) Vergl. Hassenkamp II, p. 480 u. 325 f. — Richter, „Kirchenordn." I, p. 162—65: „Ordenung der Christl. kirchen im furstenthumb zu Hessen."

und neben ihr einige andere, z. B. die Kirchenordnung Herzog Heinrich's zu Sachsen vom Jahre 1539, waren in den nächsten Jahrzehnten in Hessen am meisten in Gebrauch.*)

Erst 1566, kurz vor dem Tode Philipp's [er starb 1567] kam es zur Publikation der ersten grösseren, hessischen Kirchenordnung, an welcher Andreas Hyperius († 1564) wohl den grössten Antheil gehabt hatte**); wenigstens stammte von ihm eine lateinische Vorarbeit, welche auch in's Deutsche übersetzt wurde. Dem katholischen Vorwurfe der Neuerung gegenüber war hier apologetisch und thatsächlich die Verwandtschaft der hessischen Kirche mit der alten, von welcher sie sich nicht losgerissen sondern nur das Beste behalten habe, nachgewiesen. So z. B. wurden die drei Grade des ordo major: Bischöfe, Presbyter und Diakonen, beibehalten, und ungeachtet der durch den Religionsfrieden von 1555 festgestellten, reichsverfassungsmässigen Uebertragung der Rechte des Episkopats auf den Landesherrn, wurde hier der griechische Name ἐπίσκοπος mit der schon von Augustin vorgeschlagenen lateinischen Uebersetzung Superintendens verglichen, und demgemäss auch den nach sächsischem Vorgange schon früher eingeführten hessischen Superintendenten manche episkopale Function vindicirt. Für die Lehre war zwar der Casseler Katechismus vom Jahre 1539 wieder aufgegeben und mehr dem lutherischen Aehnliches aufgenommen; aber nicht ohne dass, besonders in der Abendmahlslehre, solche Aenderungen vorgenommen waren, durch welche sie mit der durch die Annahme der wittenberger Concordia und der Variata angebahnten Union in Einklang gesetzt wurde.***) Es fehlte daher nicht an Klagen der mehr lutherisch gesinnten Geistlichen, dass dem „Calvinisten“ Hyperius zu viel Einfluss gestattet worden sei, aber sie drangen nicht durch.†)

In Sachen der Lehre ist auch nichts geändert worden, als sogleich nach dem Tode des Landgrafen Philipp von seinen Söhnen eine zweite, grössere hessische Kirchenordnung 1574 publicirt wurde. Schon auf der ersten der Generalsynoden (1568), mit

*) Hassenkamp II, p. 482, 490. — Richter a. a. O. I, p. 290—315.

**) Hassenkamp II, § 37, p. 492—505. — A. F. C. Vilmar dagegen [Geschichte des Confessionsstandes der evang. Kirche in Hessen“, Frankf. 1868, 2. Aufl. p. 117] ist der Meinung, dass diese Kirchenordnung zwar zum Theil von Hyperius lateinisch entworfen, nach seinem Tode aber von den Superintendenten oder von Einem derselben umgearbeitet ist. Für diesen Uebersetzer und Umarbeiter hält er den Sup. zu Nidda, Johannes Pistorius.

***) „Sammlung Fürstl. Hess. Landes-Ordn. etc.“, Cassel 1767 etc., I, p. 308—309.

†) Vergl. Hassenkamp II, p. 500.

welchen die Fürsten als mit einem nicht permanenten kirchlichen Rathe die kirchlichen Angelegenheiten gemeinsam zu behandeln beschlossen hatten, wurde der Dekan des Martinstiftes, Bartholomäus Meier, einer der nicht lutherisch gesinnten Theologen, mit einer Revision der Kirchenordnung von 1566 beauftragt.*) Und, nachdem im Jahre 1572 in der Reformations-Ordnung von den vier Landgrafen über Kirchenzucht in der Gemeine, „Treiben des Katechismus in ihr“ etc. eine Vorschrift ohne die Superintendenten und mit Berufung darauf, dass Gott „den Obrigkeiten die Tafeln seines göttlichen Gesetzes befohlen hat“, gegeben war, wurde nun der Entwurf Meier's nach mancherlei Aenderungen erst nach der fünften Generalsynode vom Jahre 1573 durch die Landgrafen allein erlassen im Jahre 1574.**)

In dieser Kirchenordnung war nicht nur manches beseitigt, wodurch in der vom Jahre 1566 den Superintendenten eine mehr bischöfliche Stellung vindicirt scheinen konnte, sondern auch das Liturgische vereinfacht und abgekürzt, mehr auf deutsche Gesänge gedrungen, Exorcismus, Privatbeichte, Singen der Einsetzungsworte u. s. f. verworfen. Festgehalten dagegen war in der Lehre die frühere Mittelstellung, d. h. der lutherische Katechismus wurde zwar beibehalten, aber mit den Aenderungen in der Abendmahlslehre, welche der wittenberger Concordia und der Variata entsprachen.

Dabei blieb es auch im Ganzen in der dritten und letzten, grösseren hessischen Kirchenordnung vom Jahre 1657, wiewohl Landgraf Wilhelm VI., allerdings durch die von ihm angeregten Verhandlungen, aus welchen diese Ordnung hervorging, noch mehr Einigung seiner Landeskirche hatte durchsetzen wollen, als nachher für erreichbar gefunden wurde.

In Folge der sogenannten „Verbesserungspunkte“***) vom Jahre 1604 und dann der Ereignisse des 30jährigen Krieges war nämlich die Spaltung und Scheidung zwischen den Lutheranern und Reformirten in Hessen weit schärfer geworden als sie je gewesen. Das ungeschiedene Zusammensein reformirter und lutherischer Elemente innerhalb derselben Kirchengemeinschaft, welches, wie wir gesehen haben, der Rechtszustand und der Vorzug der hessischen Kirche im XVI. Jahrhundert gewesen war, nahm seit Anfang des XVII. ein Ende und die bis zur Zeit der Verbesserungspunkte innerhalb der hessischen

*) Vergl. H. Heppe, „Geschichte der hess. Generalsynode von 1568—1582“, Cassel 1847, Bd. I, p. 24—38.

**) „Hess. Landes-Ordn.“ I. p. 358. — H. Heppe a. a. O. p. 109—117.

***) Vergl. H. Heppe, „Die Einführung der Verbesserungspunkte in Hessen von 1604—1610 etc.“, Cassel 1849.

Kirche geduldeten lutherischen Elemente wurden nun ausgestossen. Zugleich trat in dem Verhältniss der hessischen Kirche nach aussen, d. h. zu den grossen Hauptparteien der Reformation und insbesondere zu anderen deutsch-evangelischen Landeskirchen eine bedeutende Veränderung ein. Während nämlich im ganzen XVI. Jahrhundert die hessische Kirche sowohl mit Kursachsen und Würtemberg als auch mit Kurpfalz friedliche Gemeinschaft gehalten hatte, näherten sich nun Diejenigen, welche sich den fürstlichen Anordnungen unterwarfen, also besonders Hessen-Cassel, mehr der Reformirten der Pfalz und erkannten die Dortrechter Synode an. In Darmstadt dagegen blieb man nicht nur bei der Kirchenordnung von 1574 und dem in diese aufgenommenen [melanchthonisirten hessischen] Katechismus, sondern machte diesen vielleicht schon 1613*) durch atomistische Beifügung strenger lutherischer Ausdrücke wieder etwas lutherischer, wenn auch zugleich widerspruchsvoller.**) Für dieses darmstädtische Lutherthum blieb durch die lange Besetzung von Oberhessen auch in dem hessen-casselschen Theile eine gewisse acute Anhänglichkeit zurück.

Unter solchen Umständen war es denn nicht eine unberechtigte Einmischung in Kirchensachen, sondern Erfüllung eines fürstlichen Amtes und Berufes in der Kirche, wenn Wilhelm VI. es darauf anlegte, den Zustand der hessischen Kirche wie er im XVI. Jahrhundert gewesen war, d. h. das friedliche Zusammensein mehr lutherischer und mehr reformirter Richtungen innerhalb derselben, wiederherzustellen oder doch ihm wieder näher zu kommen. Freilich war das jetzt nach dem inzwischen gesteigerten Auseinandergehen und der grösseren Conformirung beider Standpunkte mit ihren ausserhessischen Anhängern eine sehr schwere Aufgabe. Den Lutheranern in Oberhessen wurde sogleich durch den westfälischen Frieden ihr Bekenntnissstand, wie er vor den Verbesserungspunkten gewesen war (also dem damaligen nicht streng lutherischen Lutherthume der zur Union geeigneten und von den Theologen beider Richtungen im XVI. Jahrhundert gebrauchten Kirchenordnungen von 1566 und 73 gemäss), garantirt. Die Reformirten wünschte der Landgraf ebenfalls zu der Union, wie sie vor 1605 bestanden hatte, und zur Vereinbarung mit den Lutheranern zu bewegen. Allein die bloss reformirte Generalsynode vom 13. bis 18. März 1656 und ihre nachherigen Erklärungen forderten im

*) „Amtliches Gutachten der theolog. Facultät zu Marburg über die hess. Katechismus- und Bekenntnissfrage", Marb. 1855, p. 74.

**) Dies ist der jetzt sogenannte unveränderte, lutherische, darmstädtische Katechismus. Vergl. H. Heppe, „Die confessionelle Entwicklung der hess. Kirche oder das gute Recht der reform. Kirche in Kurhessen", Frankfurt a. M. 1853, p. 29 f.

Gegentheil noch mehr Anschluss an die ausserhessischen Reformirten und strengere Scheidung von den Lutheranern.*) Trotzdem drängte ihnen der Landgraf die fast ganz den früheren entsprechende Kirchenordnung vom Jahre 1657 auf, welche ihnen nur sehr geringe Zugeständnisse machte, wie z. B. die Aufnahme des Brotbrechens, des hergestellten Dekalogs, die völlige Verwerfung der Nothtaufe**), sonst aber, gleich der vom Jahre 1566 und 1573, durch Vermeidung alles extremen Lutherischen für die Einigung von Reformirten und Lutheranern geeignet blieb. Daneben verwies die Consistorialordnung vom Jahre 1657 für die Lehre neben den alten Bekenntnissen bloss auf die Verbesserungspunkte und die ihnen vorhergehenden Synodalabschiede und auf den im Sinne der wittenberger Concordie und der Variata geänderten hessischen Landeskatechismus.

Obwohl nun den Lutheranern in Hessen durch Artikel 7 des westfälischen Friedens in Lehre und Ceremonieen der bisherige Zustand garantirt wurde, sie also auch nicht durch die Kirchenordnung etwa z. B. zum Brotbrechen angehalten werden sollten, so war es doch nach dem Unionscharakter, in welchem vom XVI. Jahrhundert her alle drei Kirchenordnungen einander verwandt sind, leichter erreichbar, dass auch von ihnen die Kirchenordnung vom Jahre 1657 allmählich in Gebrauch genommen wurde, wenigstens da, wo man sich überhaupt einer inländischen Agende bediente. Bereits 1731 wird dies denn auch in einer Concession für die lutherische Gemeine zu Cassel vorgeschrieben, wenn auch wahrscheinlich unter Voraussetzung des alten Vorbehaltes. Dieser gemeinsame Gebrauch nahm immer mehr zu, und so ist der Status quo bis in die neuesten Zeiten hier der geworden, dass eine Agende, welche in der Lehre auf die wittenberger Concordie und die Variata und ausserdem auf die gemässigte evangelische Theologie des Andreas Hyperius gegründet war, zwar wohl nicht in ihren einzelnen reformirten Zügen, aber fast in allem Uebrigen von hessischen Reformirten und Lutheranern gemeinsam benutzt werden konnte und wirklich benutzt wurde.

Erst in der allerneuesten Zeit haben eigenmächtig und gegen die beschworene Verfassungsurkunde einzelne lutherische Geistliche statt der Kirchenordnung vom Jahre 1657 wieder die vom Jahre 1574 in Gebrauch genommen.***) Dies war insofern keine grosse Verän-

*) H. Heppe, „Die Einführung der Verb. etc.“ p. 190 f.

**) Selbst Vilmar a. a. O. p. 259—62 erkennt an, dass die Unterschiede unerheblich sind. — H. Heppe a. a. O. p. 216—224.

***) Ebenso eigenmächtig ist auch eine neue Ausgabe derselben gedruckt.

derung, als die letztere mit allen Zügen ihrer nicht streng lutherischen Entstehung in der Lehre von der ersteren so gut wie gar nicht dissentirte. Aber eben deshalb war die Unterbrechung der bisherigen Gemeinschaft mit den Reformirten, welche dennoch darin lag, desto unnöthiger und unberechtigter und desto offensiver gegen die Reformirten, je weniger irgend ein eigentliches Glaubens- oder Gewissensbedenken sondern nur entweder eine unlutherische Ueberschätzung bloss äusserer Formen und Werke oder gar die Ueberhebung über die Rrformirten dazu getrieben haben konnte, durch welche der streng lutherische Particularismus bisweilen dem älteren Bruder des „verlorenen Sohnes" in seinem Scheelsehen gegen die hergestellte Gemeinschaft im Vaterhause in so unerfreulicher Weise ähnlich geworden ist.

Noch später freilich hat man andern Besorgnissen gegenüber dieses Unterscheiden zwischen den älteren Kirchenordnungen wieder fallen lassen, und zahlreiche lutherische und reformirte Geistliche haben sich 1869 für die „unverrückbare Rechtsgültigkeit der Kirchenordnung von 1657 auf Grund des westfälischen Friedens" erklärt. Dies ist jedoch abermals eine grosse Willkür, da keine evangelische Kirchenordnung der Aug. Conf. gemäss sich selbst eine „unverrückbare Rechtsgültigkeit" zuschreiben wird. Die Verhandlungen der Synode von 1869—70 haben hier nichts entschieden, da diese nur die nöthigen Organe für künftiges, mehr gemeinsames Zusammenwirken in Kirchensachen schaffen wollte.

Für eine Recognition oder Revision der evangelischen Agenden geschah im Laufe des XVII. Jahrhunderts nur sehr wenig: die älteren wurden fast unverändert fortgeerbt. Anders wurde es im XVIII. Jahrhundert, als ein immer grösserer Zwiespalt zwischen dem kirchlichen Lehrsystem, welches die Agenden, besonders die lutherischen, ausdrückten, und den neuen theologischen Ansichten der Zeit sich geltend machte. Anstatt aber, wie bei den Gesangbüchern, auch hier zu ändern, zog man sich immer mehr vom Gebrauch der Agenden zurück. Daneben erschienen jedoch als Verbesserungsvorschläge eine Menge von neuen Privatagenden, welche theilweise auch in die Praxis übergingen, z. B. Zollikofer, „Anreden und Gebete beim gemeinschaftlichen und auch häuslichen Gottesdienste", Leipzig 1777; — G. F. Seiler, „Versuch einer christlich-evangelischen Liturgie", Erlangen 1782; — Köster, „Allgemeine Altarliturgie", Mannheim 1799; — Velthusen, „Liturgisches Predigerhandbuch", Bremen 1801 u. 9; — Gutbier, „Liturgisches Handbuch zum Gebrauche für Prediger bei kirchlichen Verrichtungen", Leipzig 1805; — Sintenis, „Agende", Leipzig 1808; — Busch, „Agende für evangelische Kirchen", Sonders-

hausen 1821; — Keferstein, „Handagende“ oder Liturgisches Hülfsbuch für evangelische Geistliche, Jena 1835.*)

Allein durch solche Privatschriften wurde die Ungleichheit und Willkür, welche ohnehin den herrschenden Zustand bezeichnete, nur noch vermehrt und dem liturgischen Bedürfniss nicht abgeholfen. Durfte dies nun auch nicht für ein so grosses Unglück gelten, als Viele meinten, da die evangelische Kirche von jeher die äusseren Zuthaten für eine Nebensache und für veränderlich gehalten hatte, so war es doch gewiss der Mühe werth, dem Zurücktreten alles Liturgischen aus der Praxis, dem Verschwinden des auch in der Form festen Bestandtheils aus den liturgischen Handlungen evangelischer Geistlicher entgegen zu arbeiten. Dies aber konnte nicht durch blosse geschärfte Verweisungen auf die alten Agenden, und nicht ohne eine Ueberarbeitung dieser versucht werden. Solche Revisionen wurden nun auch in mehreren Ländern unternommen. So wurde z. B. 1797 in Schleswig-Holstein eine Agende mit Formularen in einem gemässigten rationalistischen Sinne den älteren substituirt: die sogenannte Adler'sche Agende.

Am folgenreichsten war aber, was nach den Freiheitskriegen auf diesem Gebiete in Preussen geschah. Die preussische Agende vom Jahre 1821**), aus älteren Agenden von Friedrich Wilhelm III. selbst und seinem Generaladjutanten v. Witzleben bearbeitet, sollte

---

*) Vergl. oben § 5, p. 65.

**) Erste Ausgabe 1822: „Liturgie an Sonn- und Festtagen und zur Abendmahlsfeier, für die Hof- und Domkirche zu Berlin“, — revidirt 1829: „Agende für die evang. Kirche in den königl. preuss. Landen“, Berlin, in fünf verschied. Ausgaben für die Provinzen Brandenburg, Sachsen, Rheinprovinz nebst Westfahlen, Schlesien, Pommern. Th. Kliefoth charakterisirt diese Agende, „Liturg. Abhandl.“ Bd. I, p. 139—40 so: „Gleichwohl hat diese Agende auf die Liturgik nicht nur sondern auch auf die agendarische Gesetzgebung anderer Länder im Guten und im Schlimmen sehr bedeutend eingewirkt. Im Guten insofern, als sie zuerst auf die Unübertrefflichkeit der alten Agenden aus der Reformationszeit und den darin verwahrten liturgischen Schatz mit Worten und mit der That zurückgewiesen und zurückgeführt hat. . . . Aber auch zum Schlimmen dadurch, dass sie ihren Vorrath von Formularen unkritisch und ohne Beachtung wie der Confessionen, so der verschiedenen liturgischen Typen von rechts und links her zusammenrafft, dass sie für die Umsetzung der alten, dogmatisch schweren und präcisen Kirchensprache in einen breiten und zerflossenen christlichen Jargon das Muster hergiebt, dass sie endlich, des Eindringens in die sinnvolle Construction der alten Rituale ermangelnd, die ihr zusagenden alten Riten und Formeln und Formulare sehr häufig wider ihren ursprünglichen Sinn verwendet und an ganz ungehörigen Stellen und in ganz ungehöriger Form zur Anwendung bringt. Durch dies Alles ist sie die Vorgängerin jenes liturgischen Eclecticismus und jener liturgischen Incorrectheit, jener ebenso unhistorischen als untheologischen Zusammenwürfelung geworden, welche die übergrosse Masse der neueren und neuesten agendarischen Arbeiten völlig unbrauchbar machen.“

zugleich zu einer Form der Vereinigung der zwei evangelischen Confessionen werden, nach welcher in dem deutsch-patriotischen und christlichen Aufschwunge der Freiheitskriege ein allgemeines Verlangen sich regte. Weniger hierdurch als durch einen umfangreichen, liturgischen Gebetscultus, ähnlich dem in der englischen Kirche, und durch Einmischung politischer Beziehungen, erzeugte sie aber anfangs bei Manchen Abneigung und selbst Widerstand. Nach manchen hierdurch veranlassten Verbesserungen, besonders durch eine Revision vom Jahre 1829, welche wieder von dem König und dem Bischof Neander vorgenommen wurde, auch durch Beifügung besonderer Zusätze für die einzelnen Provinzen, wurde jedoch ihre fast allgemeine Einführung in Preussen durchgesetzt.*) Seit 1834 musste sie auch von den neu anzustellenden Geistlichen angenommen werden.**)

Allein in neuerer Zeit sind wieder andere Reformen derselben gefordert zum Theil aus ganz entgegengesetzten Gründen wie jene, aus welchen ihr anfangs Widerspruch erwuchs. Hatte man sie vorher an vielen Orten zu reich an ausgedehnten liturgischen Formeln gefunden und diese selbst zu alterthümlich und streng, so fanden nun solche, welche alte strengere Agenden noch festgehalten hatten, sie zu arm und ihre Formeln zu wenig exclusiv, confessionell zu unbestimmt, und tadelten gerade das, was ihr vorher nachgerühmt war, dass sie ein Band der Union hatte sein wollen.***) Dies gilt zwar noch weniger von den Aenderungsvorschlägen, welche auf der preussischen Generalsynode von 1846 auch für manches Liturgische unter besonderem Einflusse von Nitzsch und Jul. Müller gemacht wurden,

---

*) Vergl. Darmstädter Kirchenztg. 1870, p. 11. Das Exemplar der Agende von 1829, worin die gemeinsame Arbeit des Königs Friedrich Wilhelm III. und des Bischof Neander, schenkte der König dem letzteren und dieser dem Enkel des Königs, dem jetzigen Kronprinzen.

**) Vergl. H. F. Jacobson, „Das evang. Kirchenrecht des preuss. Staates und seiner Provinzen“, Halle 1866, p. 444.

***) Vielleicht wäre es gar nicht zu so langem Streit gekommen, wenn der gleich anfangs gefasste Plan, die neue Agende durch eine Synode berathen und annehmen zu lassen, nicht wieder aufgegeben und andere Einführungsarten an die Stelle gesetzt wären, und wenn der anfängliche Grundsatz, durch die Union nur auf brüderliche Gemeinschaft aber nicht auch auf Einigung in der Lehre zu wirken, consequenter festgehalten und danach auch die Sprache der Agende bestimmt worden wäre. Mehr Nachrichten über die preuss. Agende s. bei Hering, „Gesch. der kirchl. Unionsversuche“, Leipzig 1836—38, 2 Bde. — Rudelbach, „Reformation, Lutherthum und Union“, Leipzig 1839. — Scheibel, „Aktenmäss. Gesch. der neuesten Unternehmung einer Union“, Leipzig 1834. 2 Thle. — Conversations-Lexik. der neuesten Zeit, Bd. II, p. 907 ff. — J. L. W. Augusti, „Kritik der neuen preuss. Agende“, Frankf. a. M. 1823. — Daniel, Herzog's Realenc. Art. „Kirchenagende“ Bd. VII, p. 614—616.

z. B. für den Ordinationseid, da diese durchaus nichts an der Union verkürzt sehen wollten.*) Dagegen offenbarer Widerwille gegen die Agende und Union sprach sich in den Verhandlungen der grossen Conferenz von Geistlichen und Weltlichen**) aus, welche sich Ende des Jahres 1856 in Berlin versammelte und eine neue Generalsynode vorbereiten oder vielleicht auch ersetzen sollte. Dieser wurden ebenfalls umfangreiche Entwürfe zu liturgischen Reformen vorgelegt von Stier, Schmieder, Eltester und besonders von Abeken. Obwohl nun aber der Gedanke nicht aufgegeben wurde, dass als gemeinsame Grundlage die Agende beibehalten werden könne, oder dass doch eine neue Bearbeitung derselben künftig von lutherischen und reformirten Gemeinen gebraucht werden könne, so wurden trotzdem mehrfach gerade an entscheidenden Stellen solche Formeln verlangt, welche den Dissens zwischen lutherischer und reformirter Lehre auch liturgisch ausdrücken sollten. Und obwohl in der Versammlung sich nur besonders die Generalsuperintendenten hierfür erklärten, wurden im Jahre 1857 bereits Zugeständnisse für solcherlei Scheidungen vom König Friedrich Wilhelm IV. bewilligt und namentlich durch einen Erlass des Oberkirchenraths vom 7. Juli 1857***) stärkere, lutherische Exorcismus-, Tauf-, Absolutions- und Distributionsformeln gestattet, so jedoch, dass nicht der einzelne Geistliche, sondern das Consistorium nach einer Untersuchung über den Gebrauch oder Nichtgebrauch entscheiden sollte.

---

*) Diese erhielten jedoch die königliche Genehmigung nicht. Vergl. über die Generalsynode W. Beyschlag, „Carl Immanuel Nitzsch", Berlin 1872, cap. X, p. 273—313. — G. Krüger, „Erinnerungen an die erste preuss. Generalsyn. im Jahre 1846", Delitzsch 1874.

**) Es waren ausser den Mitgliedern des Oberkirchenrathes 56 Theilnehmer.

***) Vergl. Protest. Kirchenztg. 1857, No. 49, p. 1163—66. Die „Parallelformulare zur Agende" stehen in Moser's „Allg. Kirchenblatt" 1857, p. 393 ff. — Jacobson p. 445. Der König, heisst es in dem Erlasse, habe im Hinblick auf die Conferenz Ende des Jahres 1856 durch Ordres vom 2. März und 22. Juni 1857 das Bedürfniss solcher Parallelformulare anerkannt. So wird nun vom Oberkirchenrathe bei der Taufe „die Herstellung des ursprünglichen Ausdrucks der Absageformel: 'Entsagest du dem Teufel etc.' für berechtigt anerkannt; die anstatt des kleinen Exorcismus in die Agende aufgenommenen Worte: 'Der Geist des Unreinen gebe Raum dem heiligen Geiste' sind bisher schon durch Einklammerung und eine hinzugekommene Anmerkung der Weglassung anheimgegeben. Sollte wider Erwarten aus alleinigen Gründen des Herkommens ein exorcistischer Spruch verlangt werden, so ist der Ausdruck desselben nach dem Wortlaute der früher in der Gemeine in Geltung gewesenen Agende festzustellen. Die von vielen Seiten beantragte Wiederherstellung der ehemaligen Lesart in dem altherkömmlichen Gebot der Bitte um die Taufgnade 'dieses himmlischen Bades' wird genehmigt."

Gegen diese fortgesetzte Selbstzersplitterung der evangelischen Landeskirche in Preussen hat sich nun freilich der jetzige König Wilhelm I. in seiner Erklärung vom 8. November 1858 insofern ausgesprochen, als er schon hier „die Aufrechterhaltung der Union als seinen festen Willen und Entschluss" bezeichnete. Aber so stark ist bis jetzt noch der Trieb, wegen bloss theologischer Dissense die Kirchengemeinschaft zu brechen, dass weder diese königliche Erklärung noch die Milde des frommen Cultusministers*) so schnell alle in den letzten Jahren geschehenen Beschädigungen der Kirchengemeinschaft zu heilen und eine starke Einheit unter einerlei Liturgie herzustellen vermocht hat.

Bei der im Jahre 1866 erfolgten Anschliessung von Ländern theils mit Union (Nassau), theils mit beiderlei, wohl partiell verbundenen aber doch auch noch partiell geschiedenen Confessionen (Kurhessen), theils mit fast nur lutherischem Bekenntniss (Schleswig-Holstein und Hannover), hat sich besonders bei den letzteren so viel Abneigung gegen die kirchliche Union mit Preussen ausgesprochen, dass denselben wieder das Zugeständniss des Königs gemacht worden ist, es sollen die evangelischen Landeskirchen dieser Länder noch nicht unter die höchste kirchliche Verwaltung und Vertretung der evangelischen Kirche in Preussen, unter den, freilich gerade für die von der Verfassungsurkunde verheissene Selbstverwaltung der evangelischen Kirche eingesetzten, Oberkirchenrath gestellt werden, weil dieser unirt sei, sondern noch in alter Weise mit ihren Consistorien unter dem weltlichen Cultusminister geschieden fortverwaltet werden. Da wird dann freilich zunächst eine Einigung über eine gemeinsame evangelische Agende sobald nicht zu erwarten, vielmehr auf die Fortdauer und Vertiefung der Zersplitterung noch lange zu rechnen sein, wie ja auch schon die Vorbereitungen zur Verwirklichung jener Selbstverwaltung und die Schritte zur Erschaffung von Organen, durch welche die Kirche sich äussern kann, theilweise mit Mistrauen aufgenommen sind.

Immer bleibt dem Könige Friedrich Wilhelm III. das Verdienst, an einer Stelle, wo gerade eine Reformation und Herstellung recht dringend nöthig und eine Einigung am ersten möglich war, diese zuerst wirksam angeregt zu haben, und gross wäre der Gewinn — der freilich kaum zu erwarten steht —, wenn dies zuletzt noch zu einer gemeinsamen, deutsch-evangelischen Agende führte, schon gegenüber der katholischen Kirche, welche, in der Liturgie selbst durchaus uniform, mit Hohn auf die Uneinigkeit der Protestanten hinweist.

*) Des inzwischen verstorbenen v. Mühler.

Durch das Beispiel Preussens sind auch andere Länder zu Reformen ihrer Liturgieen veranlasst worden. Beachtenswerth ist hier wiederum, ähnlich wie bei der Einführung des neuen Gesangbuches, in welcher Weise in Würtemberg diese Reformen veranstaltet und eingeführt wurden. Es wurde ebenfalls eine Commission zur Ausarbeitung eines Entwurfes niedergesetzt, dieser dem ganzen Lande 2—3 Jahre zur Prüfung vorgelegt und dann das Urtheil der Synode darüber gehört. So fand das „neue würtemberger Kirchenbuch" 1843 (Stuttgart) ohne Widerspruch und Zwiespalt Eingang.

In Baiern ist auf Antrag einer Generalsynode aus alten Agenden eine Auswahl von Formeln, der „Agendenkern", ausgearbeitet und 1855 als Vorlage für die nächste Generalsynode und zugleich zu einstweiligem Gebrauch genehmigt, hat aber auch noch manchen Widerspruch erfahren.

Daher wird es allmählich in allen evangelischen Landeskirchen zu Revisionen der alten Kirchenordnungen kommen müssen, und man wird sich um so eher über einen Ausdruck des Festen und Gemeinsamen im Cultus einigen, je mehr man sich von theologischer Parteiwuth befreit und gelernt hat, dies Gemeinsame und nicht die theologischen Dissense als das Höchste und Wichtigste anzuerkennen.*)

§ 29.

Erfordernisse einer evangelischen Agende.

Arten liturgischer Formulare.

Eine Agende hat zwei Aufgaben zu lösen. Sie soll 1) die Anordnung und Reihenfolge der Bestandtheile des Cultus überhaupt bestimmen, 2) für die liturgischen Stücke derselben, wenigstens für die liturgischen Vorträge des Geistlichen, den Aus-

*) Von diesen Kirchenagenden sind die sogenannten Privatagenden wohl zu unterscheiden. Dieselben wollen dem Geistlichen, soweit ihm innerhalb der ihm vorgeschriebenen liturgischen Formen eine freiere Bewegung gestattet ist, Material darbieten. In der Missa Illyrici findet sich, wie Einige behaupten, davon schon in der alten Kirche ein Beispiel. Von den Privatagenden aus der Aufklärungsperiode haben wir p. 200 und 34 schon einige genannt. Aus der neuesten Zeit sind nennenswerth: L. Pasig, „Liturgie für den evang.-luth. Gottesdienst", Leipzig 1851. — W. Löhe, „Agende für christl. Gemeinden des luth. Bekenntnisses", Nördl. 1844. — R. Stier, „Privatagende", d. i. Allerlei Formular und Vorrath für das geistl. Amt, Berlin 1852. 2. Aufl. (unirt). — Th. Hugues, „Entwurf einer vollständ. Gottesdienstordnung für evang.-ref. Gemeinden", Celle 1846. Vergl. Herzog VII, p. 618.

druck wörtlich vorschreiben. Jene erste Aufgabe haben wir im Folgenden noch besonders zu beleuchten.

Für die zweite, für die Feststellung des Wortlautes der Formulare, kommt es 1) zunächst auf ausreichende Quantität, also darauf an, dass für alle Momente des Gemeinegottesdienstes, für welche ein liturgisch festzustellendes Wort geeignet ist, und namentlich für alle kirchlichen Handlungen Formulare gegeben werden. Dabei liegt es eigentlich in der Natur der Sache, dass für jede solche Handlung nur ein Formular gegeben und immer wieder gebraucht wird. Denn gerade bei kirchlichen Handlungen (Trauung, Confirmation etc.) wird die hierin ausgedrückte Gleichstellung aller bezeichnend und eindrucksvoll sein. Bei anderen Angelegenheiten des Cultus, z. B. bei Gebeten, ist ein Wechsel eher zulässig. In Zeiten grosser theologischer Meinungsverschiedenheit kann sogar die Aufnahme mehrerer Formulare neben einander zur Auswahl, wie sie die hessischen Agenden bieten, wenn sie auch nicht das dem Zwecke der Liturgie Gemässeste ist, doch ein versöhnendes Zugeständniss und für die Einführung eine Erleichterung werden. Doch darf, streng genommen, der Umfang dieses Materials nicht so weit ausgedehnt werden, dass Homiletisches wie etwa kleine Reden aufgenommen werden. Mindestens sollte, wenn in diesem Punkte etwas nachgegeben wird, bei Formularen für kirchliche Handlungen streng unterschieden werden zwischen solchen, welche auch ohne weitere Rede ausreichen, und solchen, welche eine Rede voraussetzen. Und diese letzteren sollten dann immer mit dem Schlusse jener möglichst gleichlautend sein.

Was sodann 2) die Qualität der Formulare betrifft, so ist darüber schon § 15 gesprochen worden. In Zeiten kirchlicher Zerrissenheit wird es gerathen sein, die Formen, welche Perioden stärkeren Gemeingefühls darbieten, nicht unbenutzt zu lassen, denn nur Classisches erträgt die constante Wiederholung. Neue Compositionen und Aenderungen sind darum immer besonders auf die Benutzung des Schriftwortes angewiesen. Ephemeres*) und besonders solche Formeln,

*) Dahin gehören z. B. Unterscheidungen nach den Rangunterschieden der Gesellschaft. Als Kurfürst Johann Georg III. von Sachsen einst in Frankfurt krank wurde, verlangte er von Spener, dass er ihm Beichte hören sollte. Dieser willigte zwar ein; aber nur unter der Bedingung, dass er den Kurfürsten ohne die Titel und Ceremonieen, welche er ihm sonst schuldig sei, anreden dürfe. Der Kurfürst erklärte sich damit einverstanden, denn er wisse wohl, dass er in diesem Akte dem Beichtvater nur als Sünder gegenüberstehe. So nannte Spener den Kurfürsten während des ganzen Aktes „Er“, und dies befriedigte den Kurfürsten so, dass er ihn bei der ersten Gelegenheit nach Dresden berief. — Friedrich II. von Preussen liess im Kirchengebet statt der Worte: „lass Deine Barmherzigkeit gross werden über Se. K. M. in Preussen, unsern allergnädigsten

welche im Sinne einer speciellen, theologischen Schule, ausgeprägt sind, würden dem Zweck des Liturgischen, das verbindende Gemeinsame zu sein, geradezu entgegenwirken.

Die Formulare selbst sind dann zu unterscheiden in solche, welche für den Gemeinegottesdienst, und in solche, welche für kirchliche Handlungen bestimmt sind.

Die Gemeine (vgl. oben § 10) will im Gottesdienste empfangen und erwidern. Empfangen will sie Gottes Wort, Gesetz und Evangelium, und das Sacrament, erwidern mit Bitte, Dank, Gelübde, Fürbitte und Segen. Dafür sind feste Formen zum Theil schon durch die h. Schrift oder durch spätere Tradition dargeboten.

Für die Verkündigung des Wortes Gottes durch Vorlesung aus der h. Schrift kann die Agende, wenn die Wahl nicht ganz frei gegeben ist, eine Auswahl von Lesestücken liefern, sowohl längere Stücke, welche, ohne dass darüber gepredigt wird, gleichsam nur eine Art von Bekenntniss sein sollen*), als auch eine Perikopenauswahl als gleichförmige, dem Kirchenjahre angepasste Grundlage der Predigt. Auch Sündenbekenntniss, Absolution und Segen sind Verkündigungen des Wortes Gottes**), jenes des Gesetzes, diese des Evangeliums. Für das Sündenbekenntniss und die Absolution können unbestimmtere und bestimmtere Formen wünschenswerth sein; jene für den allsonntäglichen Gebrauch, diese für die Vorbereitung zum h. Abendmahl und für besondere Busstage. Für das Glaubensbekenntniss ist die Form des symbolum apostolicum in uraltem, festem Gebrauch der ganzen Kirche. Indessen, da dasselbe, wenn auch nicht seinem Inhalte aber doch seiner wörtlichen Fassung nach Tradition des III. und IV. Jahrhunderts und nicht Schriftwort ist, wird sich keine

---

König und Herrn, über Dero Königl. Gemahlin, der Königin Majestät" aufnehmen: „über Deinen Knecht, unsern theuersten König und die Königin, seine Gemahlin". Vergl. Schleierm., „Zwei unvorgreifliche Gutachten in Sachen des protestant. Kirchenwesens" 1804, sämmtl. Werke 1846, I. Abth. Bd. V, p. 117: „Es wäre zu wünschen, dass kein christl. Regent es duldete, viel weniger forderte, dass sein und der Seinigen persönliches Wohlergehen noch gar auf eine so detaillirte und ceremoniöse Art zu einem stehenden sonntäglichen Gebetsartikel gemacht würde. Wie muss sich der Prediger drehen und wenden, um nur eine Beimischung wahrhaft frommer Gesinnungen in diese Bitten hineinzubringen!"

*) Wo diese reformirte Sitte besteht, wird aus der Bibel selbst und meistens ein ganzes Buch im Zusammenhange (natürlich nicht in einem Gottesdienste) vorgelesen. Vergl. Hagenbach, „Grundlinien etc." § 13, p. 37, N. 4.

**) Die Predigt ist das natürlich auch; doch da sie zugleich Explicatio und Applicatio des Wortes Gottes sein soll, so könnte sie nur da in Postillen vorgeschrieben werden, wo ein für eigene Explication und Application nicht fähiger Geistlicher vorausgesetzt werden müsste.

absolute Nothwendigkeit für die Beibehaltung des Glaubensbekenntnisses gerade nur in dieser Form erweisen lassen, und es wird nicht geleugnet werden können, dass das eigentliche und einzige biblische Symbol nur die Trias der Taufformel ohne Zusatz aus späterer Ueberlieferung ist. Allein schon die Allgemeinheit und das hohe Alter des Gebrauches haben dem apostolischen Symbol ein hohes und verdientes Ansehen verliehen, und auch als ein Ueberrest unzerrissener Union der ganzen Kirche ist es unschätzbar. Ergreifend ist, was einige Kirchenordnungen in diesem Sinne dem Bekenntniss voranschicken: „Und nun bekennen wir noch mit der ganzen Kirche unsern Glauben".*)

Die liturgischen Formen für das Gebet endlich können sehr mannigfaltiger Art sein. Man hat sie verschieden eingetheilt: in Dankgebete, Bittgebete und Gelübde, oder in allgemeine, für die ganze Gemeine und in besondere, für einzelne Gemeineglieder gesprochene; oder, nach dem Umfange, in längere und kürzere; oder, wie Marheinecke, mit Rücksicht auf die Stellung im Cultus, in Morgengebete, Sündenbekenntniss und Fürbittengebet. Schon in der alten Kirche üblich ist auch die Unterscheidung zwischen der Aufforderung zum Gebet (προςφώνησις, orationis indictio), und der eigentlichen ἐπίκλησις, εὐλογία, παράθεσις, invocatio, commendatio.**) Jene wurde wohl von dem Diakon vorgetragen und von dem Volke, nachdem die Gegenstände der Bitte meist schon darin aufgenommen waren, mit κύριε ἐλέησον, als dem verlangten Gebete selbst, beantwortet; diese sprach der Geistliche, meist der Bischof selbst anstatt der Gemeine.

Diese Unterscheidung zwischen der Vermahnung zum Gebet und dem Gebet selbst wird auch in manchen evangelischen Kirchenordnungen festgehalten.***) Als minimum der ersteren ist vor dem

*) Aehnliches könnte auch dem Vaterunser vorangeschickt werden.

**) J. W. Fr. Höfling, „Von der Composition der christl. Gemeindegottesdienste oder von den zusammengesetzten Akten der Communion", Erlangen 1837, p. 9—16.

***) Vergl. Höfling a. a. O. p. 11: „Unsere ältesten Kirchenordnungen und Agenden enthalten theils Collecten, theils Vermahnungen zum Gebet. Nur die ersteren sind directe Gebete, welche von dem Liturgen, „anstatt der ganzen Gemeinde", gesprochen werden (Agendbüchlein für die Pfarrherren auf dem Lande von Veit Dieterich, 1556, II.), welche in teutscher Sprache fein deutl. gelesen werden sollen, damit „die ganze Gemeinde Amen dazu sprechen und gleich dem Priester zu Gott schreien kann" (Wittenb. Kirchenordn vom J. 1566, p. 9); und von welchen schon Luther in seiner teutschen Messen u. Ordnung des Gottesdienstes 1526 richtig bemerkt, dass sie der Liturg „mit dem Angesichte gegen den Altar gekehrt" vorzutragen habe."

dem Gebete die Aufforderungsform: „Lasst uns beten", das alte „Oremus", als Zeichen, dass der liturgische Akt beginnt, noch immer sehr angemessen. Für die Arten des eigentlichen Gebets braucht die alte Kirche auch schon die Ausdrücke Litanei und Collecte.

1) *Λιτανεία**) bedeutet ursprünglich überhaupt nur Bitte, wie *λιτή*, „Bittgebet", und so passte das Wort als Name für ein feierliches Bittgebet und Bittfest (supplicatio und rogatio).**) Da sich damit nun später, besonders seit und durch Gregor den Grossen, auch Processionen der Feiernden und Singenden zu verbinden pflegten, so wird schon im Mittelalter***) eine solche Procession selbst mit dem Namen Litanei bezeichnet. Nach Bingham†) wird auch schon das blosse *κύριε ἐλέησον* die litania minor genannt, wogegen es besonders seit Gregor dem Grossen auch ausgesponnenere litaniae maiores gab.

In der lutherischen Kirche hat sich der ältere Sprachgebrauch gehalten, wonach die Litanei, ohne nothwendig Responsorien einzuschliessen, nur ein allgemeines Bittgebet bezeichnet. Dem entsprechend heisst z. B. in der hessischen Kirchenordnung von 1657, c. VII, p. 55 das lutherische Lied: „Erhalt uns, Herr, bei Deinem Wort" die Litanei, während in der preussischen Agende eine neue Bittformel ebenfalls so genannt wird.

In verwandtem Sinne findet sich auch bisweilen Collecta, welches Wort auf dreifache Weise abgeleitet wird. Der Name soll ausdrücken:

1) Dass die Bitten aus der h. Schrift gesammelt (collectae) sind.††)

---

*) Fr. Xav. Schmid („Liturgik der christ-kath. Rel.", Passau 1835, Bd. III, p. 237) definirt sie als „ein Gebetsformular, in welchem einzelne kurze Formeln (z. B. Kyrie oder Christe eleison — Pater de coelis Deus — Fili redemptor etc.) mit ebenso kurzen öfters wiederkehrenden Responsorien (als Kyrie oder Christe eleison — Parce nobis Domine — Exaudi nos Domine — Miserere etc. — Ora pro nobis) beantwortet werden."

**) Hildebrand, „Rituale orantium", p. 131. — Augusti V, p. 64 ff. — Jos. Bingham, Operum Vol. V Originum sive Antiquitatum Ecclesiast. etc.", p. 21—26.

***) Vielleicht sogar schon zur Zeit des Arcadius. Vergl. Joh. Mabillon, Museum Italicum II tom. Paris 1724. T. II, p. XXXIV: „Ceterum ejusmodi processiones non raro Litaniae appellantur apud antiquos auctores. Inter primos numerandus est Arcadius Augustus, qui in rescripto adversus haereticos, dato ad Clearchum Urbis praefectum, interdicit iis omnibus ad LITANIAM FACIENDAM intra civitatem, noctu vel interdiu, profanis coïre conventibus. Ubi Litania pro Supplicatione seu processione videtur usurpari."

†) Jos. Bingham a. a. O. Tom. V, p. 22.

††) Augusti V, p. 175. Höfling, „Von der Composition etc." p. 11 ff. — G. Fr. W. Kapp, „Grundsätze zur Bearbeit. evang. Agenden", Erlangen 1831,

2) Dass sie vor versammeltem Volk ausgesprochen zu werden pflegen.*) Collecta bedeutet nämlich im Mittelalter auch jede Versammlung, jeden Haufen. [Also „Gebet bei voller Versammlung".]

3) Wahrscheinlicher aber ist es, entsprechend der griechischen Συναπτή, zu erklären als eine besonders vom Bischof nach dem Gebet der Gemeine vorgetragene Zusammenfassung**) einer Reihe von Bitten für die genannten Personen oder um genannte Güter und Gaben Gottes. So findet es sich in den Liturgien gebraucht. Damit verbanden sich aber auch Responsorien, Kyrie eleison etc.***) Dem entsprechend versteht man jetzt darunter ein vom Geistlichen gesungenes und vom Chor oder der Gemeine beantwortetes Gebet.†)

Andre, zum Theil verwandte Formen von Bitt- und Dankgebeten werden nach den gewöhnlichen Anfangsworten derselben bezeichnet.

„Kyrie" werden, nach dem viel gebrauchten κύριε ἐλέησον, längere oder kürzere Bittgebete genannt, auch wenn sie nicht ein blosses Sündenbekenntniss enthalten.

„Gloria" heisst eine längere oder kürzere Doxologie, entweder Luc. 2, 14 Gloria in excelsis (Vulgata: altissimis) Deo et in terra

---

p. 277—285: Collecta von colligere, „weil sie die Absicht haben, die Stimmung der Anwesenden zu sammeln, sie in eine gemeinschaftliche zu vereinigen (concentriren)". — Jos. Bingham a. a. O. T. VI, p. 246. „Latini autem collectam vocabant, eo quod esset praecedentium populi precum quaedam collectio atque ἀνακεφαλαίωσις sive recapitulatio."

*) Hildebrand. „Rituale orantium vel Compendium veterum Orandi Rituum." Helmstaedt. 1656. p. 58. Alii dictas putant preces, quae ex autoritate divinae Scripturae sunt collectae, ut docet Albinus (Alcuin) discipulus Bedae et Caroli Magni Praeceptor lib. de divin. Offic. — sed verior sententia tradit collectas a collecta multitudine orantium denominari, nam quod Graecis est σύναξις Latini collectam vocant.

**) Joh. Bona, „Rer. Lit. August." Taur. 1753. Tom. III, p. 95. „Accipitur tandem Collectae nomen pro brevi oratione ... quae ideo Collecta dicitur quia populo in unum congregato et collecto recitatur."

***) Es wurde auch eine μεγάλη συναπτή von einer μικρὰ unterschieden; auch letztere mit Responsorien. Vergl. Palmer, Herzog's Realencycl. VIII. Bd. p. 438. — Gaupp, „Liturgik" p. 237. — Joh. Casp. Suicer, Thesaurus eccles. Amsterd. 1728. Bd. II, p. 1148. Συναπτή In Ecclesia orientali variae erant precationum formulae a Diacono pronunciari solitae, quae quia connectabantur et simul pronunciabantur συναπταὶ simpliciter vocabantur.

†) In der ev. Kirche ist es besonders die englische, deren Book of common prayer eine Menge von Responsorien mit wechselnden, vorgeschriebenen Bewegungen anordnet (vergl. Hüffel, „Ueber das Wesen" etc. 2, 26 ff. und Oesterley, „Der Gottesdienst der englischen" etc.), während der reform. Ritus da, wo er am strengsten gehandhabt wird, in Schottland und in der Schweiz, fast gar nichts der Art übrig lässt.

pax, oder „Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem heiligen Geiste".

„Tedeum" ist ein längeres Dankgebet, meistens (obwohl nicht nothwendig) als Lobgesang mit oder ohne Antiphonen.

„Sanctus" ist ein Dankgebet in irgend einer Form des Trishagion nach Jesaj. 6. Hiezu hat schon die älteste Kirche ein Responsorium als Einleitung, die Praefatio zum Sanctus: Sursum corda (*ἄνω τὰς καρδίας*), Antwort: Habemus ad Dominum, dann: Gratias agamus [*εὐχαριστῶμεν*] Domino, Deo nostro, Antwort: Dignum et justum est... Hierauf das Gebet: Vere dignum et justum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere etc.

Unter „Benedictus" pflegt man eine Bearbeitung des Lobgesanges Zachariä Luc. 1, 68—79 „Gelobt sei der Herr, der Gott Israels, denn er hat besucht und erlöst sein Volk", und unter „Magnificat" eine Bearbeitung des Lobgesanges Mariä Luc. 1, 46 ff. „Meine Seele erhebet den Herrn" zu verstehen.

In der evangelischen Kirche sind ausser der Indictio orationis, welche auch dem gemeinsamen stillen Gebet oder dem Vaterunser passend vorherzugehen pflegt, besonders dreierlei liturgische Gebete gewöhnlich geworden: 1) ein Bittgebet um Segen für den ganzen Gottesdienst zu Anfang des Cultus, eine Art Introitus, 2) eine Litanei, ein Kyrie, welches das Sündenbekenntniss ausspricht, gewöhnlich auch vor der Predigt, 3) ein grösseres Dank- und Fürbittengebet nach der Predigt (Tedeum). Jedes dieser drei, oder wenigstens die beiden letzten haben in den meisten Agenden eine stehende Formel erhalten, die jedesmal gebraucht und bloss durch festliche Zeiten modificirt wird.

§ 30.

Vortrag des Liturgischen durch den Geistlichen.

Nicht bloss durch die Formulirung sondern auch durch den Vortrag muss der Unterschied des Liturgischen, welches der Geistliche im Namen der ganzen Gemeine ausspricht, von dem Homiletischen, welches sein eigenes, an die Gemeine gerichtetes Wort enthält, ausgedrückt werden. Sehr unpassend wäre hier ein rhetorischer, pathosreicher und predigtartiger Vortrag, welcher der Gemeine, was doch meistentheils nicht zu ihr sondern an ihrer Statt geredet wird und ihr schon bekannt ist, erst vorhalten und einschärfen zu wollen schiene. Ein entgegengesetzter Fehler, zu welchem die Wiederholung und die hier nothwendige und bezeichnende Form des Vorlesens, wenn sich mit ihr Gedankenlosigkeit verbindet, leicht ver-

leiten könnte, wäre der des theilnahmlosen, mechanisch expedirenden Vortrags. Dieser hat nothwendig zur Folge, dass gerade die Worte, welche ein grösseres Gewicht haben sollen als die eigenen des Geistlichen, ein geringeres erhalten. In den meisten Fällen wird ein leiserer, ruhiger, in sich zurückgezogener und gesammelter Vortrag das Richtige sein, besonders bei den Gebetsformularen und am meisten beim Vaterunser, wo das leise Mitbeten der Gemeine am besten die Gemeinsamkeit eines ächt evangelisch-liturgischen Gebetsaktes bezeichnet. Mehr Nachdruck im Vortrage wird die liturgische Verkündigung des Wortes Gottes, sei es in der Vorlesung der heiligen Schrift, sei es im Glaubensbekenntniss, Sündenbekenntniss oder der Absolution gestatten und fordern. Ebenso die eine kirchliche Handlung formal vollendende Erklärung im Namen der Kirche.

Schon früh hat die Kirche für solche fremden, in höherer Autorität doch ohne rhetorisches Pathos zu sprechenden Worte ein recitativartiges Singen begünstigt, wie es z. B. bei den Einsetzungsworten des heiligen Abendmahls und beim Vaterunser*) in gewissen Fällen und beim Segen auch in der evangelischen Kirche, besonders in manchen Theilen der lutherischen sich erhalten hat. Dafür lässt sich anführen, dass hierdurch der Unterschied des Liturgischen vom Homiletischen äusserlich noch stärker ausgedrückt wird. Bei Responsorien und Antiphonen ist es auch schon deshalb nicht unpassend, weil die Gemeine nur singend antworten kann. Wo die Gemeinen an dieses Singen der Geistlichen gewöhnt sind, mag dadurch ihre Erbauung gefördert werden, und vielleicht wenn es wegfiele, gestört werden. Allein öfter vielleicht noch wird auffallend schlechtes oder auch auffallend gutes Singen des Geistlichen störend und zerstreuend wirken. Manchem würdigen Geistlichen, der nicht singen kann, wird es eine drückende Last werden, welche seine eigene Erbauung und Freudigkeit hemmt. So ist es denn neuerlich in der preussischen Agende abgeschafft, obgleich dieselbe die Responsorien beibehalten hat. Soll es, trotz der zu wünschenden Gleichförmigkeit, um der Gemeine willen da bestehen bleiben, wo es von Alters her Brauch ist, so wird wenigstens die höchste Einfachheit und Schmucklosigkeit zur Regel dienen müssen.**)

---

*) Früher auch bei den Perikopen.

**) Ueber diese in der alten Kirche gebräuchliche, zwischen Gesang und Rede in der Mitte liegende Vortragsweise (cantillatio) sagt Augustin (Confess. X. c. 33. 2): „tutius mihi videtur, quod de Alexandrino episcopo Athanasio saepe mihi dictum commemini, qui tam modico flexu vocis faciebat sonare lectorem psalmi, ut pronuntianti vicinior esset quam canenti.“

Auch in dem sonstigen äusseren Verhalten des Geistlichen bei den liturgischen Funktionen werden die Extreme einer gleichgültigen expedirenden Eilfertigkeit und einer theatralisch angenommenen nicht aus dem Innern hervorgehenden Gravität zu vermeiden sein. Die rechte Mitte wird am sichersten gefunden werden, wenn der Geistliche bei seinen liturgischen Funktionen das lebendige Bewusstsein dessen, was er thut, insbesondere das Gefühl der Geistesgemeinschaft mit der Gemeine und das Bewusstsein davon, dass er nicht „von ihm selber“ redet, sich keinen Augenblick entreissen lässt.

Was endlich den Ort des von dem Geistlichen zu haltenden liturgischen Vortrags betrifft, so ist im Allgemeinen der Altar oder der Abendmahlstisch als die eigentliche Stätte des Gebetes und so auch aller übrigen liturgischen Handlungen anzusehen, während die Kanzel im Allgemeinen für das Homiletische bestimmt ist. Dies entspricht auch nach altem kirchlichen Herkommen der localen Stellung beider im Kirchengebäude. Der Altar ganz gegen Morgen und in dem für die Fideles und die Sakramente vorbehaltenen Raume, die Kanzel mehr mitten im Schiff der Kirche, wo auch die Katechumenen ihren Platz fanden, oder doch auf der Grenze zwischen Langhaus und Altarraum. Es wird auch in der Regel nicht rathsam sein, hieran für die Zwecke der evangelischen Kirche etwas zu ändern. E. Förster*) z. B. hat vorgeschlagen, da die protestantische Kirche keine Erneuerung

*) In der § 16 p. 244 angeführten Abhandl.: „Ueber die Aufg. der Kunst im Bereiche des Prot.“ Deutsche Vierteljahrschr. 1840. Heft 2, p. 109: „Aber hinsichtl. des Altars befinden wir uns in einem dogmatischen Widerspruch, sowie in einer architektonischen Unbequemlichkeit. Der Altar, der Opfertisch der Heiden und Juden, ist von diesen herübergenommen, aber ohne das Opfer, also ohne Grund, ohne Seele; die kath. Kirche hat wenigstens einen Ersatz dafür, das sogenannte unblutige Opfer, indem wir aber nichts bringen als unsere Gebete, bedürfen wir der äusseren Unterlage eigentlich gar nicht. Die Feier des Abendmahls, die wir an derselben Stelle begehen, ist in Christi und unserem Sinne kein Opfer, sondern nur das Gedächtniss des Opfers und zwar mit sacramentaler Kraft, wie das Gebet nicht, wohl aber die Taufe sie hat; für jene bedarf es keines Altars, wie denn auch die ersten Christen, selbst noch in den Zeiten der Kirchenväter, dafür nur eines Tisches sich bedienten, und von den letzteren viele unbedingt die Aufstellung eines Altars verwarfen. So ist also der Altar bei uns nicht nur ganz unmotivirt, sondern er bildet auch nur zur Hälfte die Parallele zum Taufstein, der Stelle des anderen Sacraments. Diesem Uebelstande wäre nun, da doch der Altar sein Bürgerrecht behaupten wird, durch eine Trennung desselben vom Abendmahlstisch und durch eine Anordnung abgeholfen, der zu Folge letzterer in Parallele mit dem Taufstein zu Seiten des Altars stünde, so dass dadurch die ganze Tiefe der Kirche in drei Abtheilungen zerfiele, deren mittlere und hauptsächlichste das Gebet der Gemeinde als ihr gemeinsames Opfer, deren zweite die Feier der Taufe und dritte die des Abendmahls aufzunehmen bestimmt wäre.“

des Opfers, also eigentlich keinen Altar und nur zwei Sakramente kenne, den Ort des Gebets vom Abendmahlstisch zu trennen, und jenen ersteren Platz für das Gebet im Namen der Gemeine, in die Mitte, Taufstein und Abendmahlstisch aber zu beiden Seiten zu stellen. Allein, wo dies auch ausführbar wäre, könnte doch durch den Wechsel im Gebrauch, besonders beim Abendmahl, leicht eine unevangelische und störende Künstlichkeit entstehen. Es ist daher die Beibehaltung einer einzigen Stelle für Gebet und Sakrament vorzuziehen, mag man sie nun Ort des Gebetes, Abendmahlstisch oder Altar nennen, Letzteres natürlich nur bildlich, sofern die evangelische Gemeine sich selbst im Gebet Gott als Opfer darbringt, aber nicht eine Opferung Christi wiederholen soll. Die Sitte, dass der Geistliche bei allem, was er nicht zu der Gemeine sondern statt derselben zu Gott spricht, sich auch nicht zu ihr, sondern mit ihr gegen Morgen wendet, wird, wo sie besteht, als sachgemäss und bezeichnend beibehalten werden können.*) Nur müsste die Gemeine durch gelegentliche Belehrung vor einem Missverstehen derselben bewahrt werden.

Die evangelische Freiheit, welche die sichtbaren Formen nach höheren Rücksichten modificirt und keine äussere Heiligkeit des Ortes anerkennt, darf jedoch nicht allzusehr durch diese Scheidungen beschränkt werden. Kleinere Reden werden darum unter Umständen auch vor dem Altare, so wie das allgemeine Kirchengebet ausnahmsweise nach der Predigt auf der Kanzel vorkommen dürfen.

Zweiter Abschnitt.

Zusammensetzung der Cultuselemente.

I. Gemeinegottesdienst.

§ 31.

Verhältniss des evangelischen Gemeinegottesdienstes zu älteren Formen desselben.

Schöberlein, „Ueber den liturg. Ausbau des Gemeinegottesdienstes in der deutsch-ev. Kirche.“ Gotha 1859. — Kliefoth, „Die ursprüngl. Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen luth. Bekenntnisses“ etc. Liturg. Abh. Abth. 4—8. Schwerin 1858—61. sehr ausf.

Die älteste Form von Gemeinegottesdienst, welche sich in der Kirche ausgebildet hat, war die Sonntagsfeier, die Feier des ersten

*) Schon Luther in seiner „Deutschen Messe und Ordnung des Gottesdienstes“ von 1526 fordert, dass der Liturg die eigentl. Gebete statt der Gemeine „mit dem Angesichte gegen den Altar gekehrt“ vortrage. Höfling a. a. O. p. 12.

Wochentages als des Auferstehungstages. Schon zur Zeit des ersten Apologeten Justin erscheint sie als feste Ordnung für die christlichen Gemeinen. Sie wird indessen nicht ohne Einfluss jüdischer und selbst heidnischer Antecedentien entstanden sein, nur ist schwer nachzuweisen, wie weit solche Einflüsse mitgewirkt haben. Vermuthlich hat die Form des späteren Synagogenkultus dem christlichen Gemeinegottesdienst viel näher gestanden als der alte Tempelkultus nach mosaischer Einsetzung.

In dem letzteren war das Opfer das Hauptstück und Ziel. Dem Opfer aber ging wohl voraus: 1) ein Dankgebet für das Gesetz und die Bitte um Kraft zur Erfüllung, 2) Vorlesung des Gesetzes; und dann wird das Opfer als drittes Stück gefolgt sein, das Opfer des Sabbats nach Num. 28, 9.

An die Stelle des blutigen Opfers, welches bloss im Tempel zu Jerusalem möglich war, trat schon in der Synagoge und nach der Zerstörung des Tempels überhaupt bloss das geistige Opfer der Lippen, das Dankgebet. (Dan. 6, 11; 9, 21; Ps. 141, 2.) *) Mit dem zweiten Theile des Cultus, der Verkündigung, verband sich schon nach dem Exil zur Zeit Esras, wie Nehemia 8, 5. 8. 10 zeigt, **) eine Auslegung des Vorgelesenen. Dies wurde nicht nur als Anwendung des Gesetzeswortes auf das wirkliche Leben, sondern auch schon als eigentliche blosse Auslegung in dem Grade nöthig, als die Sprache des alten Testamentes für die lebende Gemeine unverständlich zu werden anfing.

Der in diesen drei Stücken enthaltene Typus erscheint nun auch im entstehenden christlichen Gemeinegottesdienst wieder als 1) die Bitte um Kraft zur Erfüllung des göttlichen Willens; 2) Verkündigung desselben durch Vorlesung und Auslegung heiliger Bücher und 3) unblutiges Opfer theils der milden Gaben (offertorium), theils des Dankgebets, theils durch Vergleichung des heiligen Abendmahls oder, wie Kliefoth will, ***) der Vorbereitung auf dasselbe mit einem

*) Nitzsch, Prakt. Theol. Bd. II, 2, § 240 p. 263—64.

**) Nach den LXX tritt dies v. 8 noch stärker hervor als im hebräischen Texte: *καὶ ἀνέγνωσαν ἐν βιβλίῳ νόμου τοῦ Θεοῦ καὶ ἐδίδασκεν Ἔσδρας, καὶ διέστελλεν ἐν ἐπιστήμῃ κυρίου καὶ συνῆκεν ὁ λαός ἐν τῇ ἀναγνώσει*, im hebr. Texte steht nichts von *ἐδίδασκεν Ἔσδρας*, sondern nur:

וַיִּקְרְאוּ בַסֵּפֶר בְּתוֹרַת הָאֱלֹהִים מְפֹרָשׁ וְשׂוֹם שֶׂכֶל וַיָּבִינוּ בַּמִּקְרָא

***) Kliefoth IV, p. 210: „Das Abendmahl ist nicht Opfer sondern Opfermahl; am Opfermahl kann aber nur Theil haben, wer durch das vorgängige Opfer entsündigt und geheiligt ist, dass er Gott priesterlich nahen, seine Minchah vor ihn bringen kann; also, ehe wir zum Abendmahl schreiten können, werden wir vorher durch Busse und Glauben in den Opfertod Jesu gefasst, also in dem Stande der Priesterlichkeit uns befinden.“

Opfer. Dazwischen, ebenfalls wie beim Synagogencultus, Hymnen und Amen der Gemeine. An diese Theile des Gemeinegottesdienstes erinnern schon die Act. 2, 42 aufgezählten Stücke: *διδαχὴ τῶν ἀποστόλων, κοινωνία, κλύσις τοῦ ἄρτου* und *προσευχαί*.*)

Mit der zunehmenden Bereicherung dieses Cyklus an Formen der Ausübung verband sich dann schon früh die Scheidung der Missa fidelium von der Missa catechumenorum. Die letztere schloss vor oder nach dem Offertorium. Von dem Hauptstück der Missa fidelium, d. h. von dem mit dem Opfer verglichenen und an dessen Stelle gesetzten Sakrament, haben dann weitere katholische Ausartungen ihren Ausgang genommen. Die Auslegung und Anwendung des Wortes Gottes, d. h. die Predigt ist ein Empfangen des Wortes Gottes. Das Sakrament, so lange es nicht zum Sacrificium gemacht wird, ist es auch. Dieses zwiefache Empfangen aber kam in der katholischen Kirche in Verfall. Man liess die Predigt meist ganz weg hinter der Lection und verwandelte die sakramentale Aneignung des Opfers im heiligen Abendmahl in eine wirkliche gegenwärtige Wiederholung des Opfers Christi. Erst durch diese Umkehrung des Sakramentalen in etwas Sacrificielles (wie es Kliefoth fasst) und durch die abergläubige Vorstellung von einer in sich selbst genügenden Wirkung dieses neuen Opfers ex opere operato, brachte man den eigentlich katholischen Zug hinein, durch welchen zugleich die andre Form der Aneignung des Wortes Gottes, die Predigt, ihre Bedeutung verlor und verdrängt wurde.**) Wo sie bestehen blieb, erhielt sie ihre Stellung entweder ausserhalb des Hauptgottesdienstes oder vor demselben, während dieser selbst seinen alten gleichen Messtypus, bestehend aus Gebet, Epistel, Evangelium und Opfer, beibehielt. So konnte denn dieser feststehende Verlauf nur in der einzelnen Ausführung und Ausschmückung durch abweichende Eingänge, Hymnen etc. de tempore vel festo variirt werden.***)

Mit diesen vorgefundenen und sich gleich bleibenden Formen des Hauptgottesdienstes verfuhren nun die reformatorischen Kirchen ver-

*) Kliefoth a. a. O, IV, p. 224, 264 f. Die specielleren Entwicklungsstadien siehe bei Harnack, „Der christl. Gemeindegottesdienst im apost. Zeitalter.“ Dorpat 1852. — Kliefoth: „Alle Gottesverehrung, einsame und gemeinsame, christl. und heidn., verläuft in 3 Fragen: — 1) wie soll ich zu Gott stehen? (Gesetz.) — 2) wie stehe ich wirklich? (Sündenbekenntniss.) — 3) was muss geschehen, dass ich wieder zu ihm in den rechten Stand komme? (Opfer, z. B. Sühnopfer und Aneignung desselben mit Selbstopfer.)“ Vortrefflich auch: „Der Weltverlauf muss sich am Individuum wiederholen, und so kann auch der christl. Kultus, damit er stets jene Fragen aufwerfe, keine andere Anordnung haben.“

**) Vgl. Nitzsch a. a. O. 2. 2, § 242 p. 270, § 243 p. 278 ff.

***) Kliefoth VI, 231, 313.

schieden: die lutherische schonend gegen Alles, was sie ohne Schaden beibehalten zu dürfen glaubte, die reformirte abweisend gegen Alles, wofür sich Schrift und Erfahrung nicht bestimmt genug anführen liessen. Zwar waren sie einig in Anerkennung einer höchst nöthigen Reinigung und Umbildung des Cultus, sowie in der Verwerfung des Sacrificium, der Messe, des Mechanismus und der Veräusserlichung. Sie hielten es beide für Pflicht, die für die Geistesmittheilung gegebenen Mittel, besonders also die Predigt, zu erweitern. Aber beide schied dann besonders ihr verschiedener Begriff vom Sakramente theils von einander, theils in ungleichem Masse von dem Theile der Kirche, welcher das Messopfer aufrecht erhielt.

Die lutherische Kirche erkannte das heilige Abendmahl zwar nicht mehr als Sacrificium sondern eben als Sakrament, nicht als ein Darbringen vor Gott sondern als ein Empfangen von Gott, nicht als ein Opfer sondern als Vermittelung und Aneignung eines unwiederholbaren Opfers an. Aber dieses Empfangen von Gott als höchstes Ziel des Cultus konnte die alte Stelle des vermeintlichen erneuten Opfers behaupten, und zugleich konnte die zweite Form des Empfangens von Gott, die Predigt des göttlichen Wortes, ihre ursprüngliche Stelle nach der Vorlesung aus der heiligen Schrift wiedererhalten. So strebte denn der lutherische Hauptgottesdienst, von abergläubigen Zuthaten gereinigt und durch Unentbehrliches wieder ergänzt, doch in der alten Weise durch Anrufung, Sündenbekenntniss und Gesetzesverkündigung in der Epistel nach dem Ziele der Darstellung eines zwiefachen Empfangens: 1) durch Vernehmen der Predigt von Christo, dem ein für allemal genügenden Opfer, und 2) durch noch unmittelbarere Aneignung desselben im sakramentlichen Genuss.

Die reformirte Kirche dagegen konnte dem Sakramente (non propria virtute) keine andere Wirkung beilegen als die, welche auch dem rechten Gebete und der rechten Predigt verheissen ist, nämlich Lebensmittheilung von Christo her, Empfangen göttlichen Geistes, — wie denn auch dies das Eine Nothwendige und kein grösseres, göttliches Geschenk vorgestellt werden kann. Sie behandelte es also vorzugsweise als einen Dank-, Verpflichtungs- und Bekenntnissakt und entfernte sich damit etwas weiter von dem alten Hindrängen zu dem Sakrament, gab der selteneren, aber dann auch in grösserer Gemeinschaft zu begehenden Feier des heiligen Abendmahls den Vorzug und war geneigt, mehr der Predigt des göttlichen Wortes mit Einschluss allsonntäglicher Gesetzesverkündigung und wohl auch Absolutionserklärung die höchste Bedeutung beizulegen und ihrem ganzen Hauptgottesdienst mehr nur die Richtung auf die Predigt hin zu ver-

leihen. Wie sie dann weiter wegen vermisster Schriftmässigkeit von vielen Ueberlieferungen, nach welchen das Kirchenjahr sich gegliedert hatte, sich abwandte, so liess sie auch ihren einzelnen Sonntagsgottesdienst nicht mehr so sehr durch das Kirchenjahr variirt und mit darauf bezüglichen Formen ausgestattet werden, sondern machte ihn selbständiger und gleichmässiger. Sie liess ihn also nicht liturgisch durch das Kirchenregiment nach der Wiederkehr der Zeiten des Kirchenjahres, sondern mehr homiletisch durch den Kirchendienst nach dem wechselnden, gegenwärtigen und wiederkehrenden Bedürfniss bestimmt werden.

Nun konnte und wollte auch die lutherische Kirche keine Abendmahlsfeier ohne Communicanten begehen und diese auch nicht herbeizwingen, sondern nur (— „ein Jeder prüfe sich selbst" —) nach selbst erfahrenem Bedürfniss frei herzutreten lassen. Sie durfte daher nicht nur nicht mehr täglich, sondern auch nicht einmal immer bei ihrem Sonntagshauptgottesdienst auf eine Feier des Sakramentes rechnen, auf welche Regelmässigkeit doch eigentlich der ganze beibehaltene, wenn auch geläuterte Typus ihres Messkultus eingerichtet war. Und so mussten denn die lutherischen Kirchenordnungen auch für den Fall Auskunft treffen und Vorschriften geben, wo es an einem Sonntage ausnahmsweise nicht zur Feier des heiligen Abendmahls kam. Aber selbst hier bezeichnen in den Kirchenordnungen Klagen und Vermahnungen (liturgisch vorgeschriebene!) die immer noch festgehaltene Regel und das Princip.*) Bei ihrer freieren Messung der Schriftmässigkeit nicht nach buchstäblichen Vorschriften, sondern nach der innern Uebereinstimmung und Geistesverwandtschaft, konnte sie zugleich eine viel grössere Menge anderer kirchlich tradirter aber doch nicht unchristlicher Formen, mit welchen die Messe umgeben war, beibehalten und nachbilden, wenn sie auch dieselben durch deutschen Ernst und deutsche Innerlichkeit vereinfachte. So wurde sie auch nicht durch die allzustrenge, reformirte Forderung der Biblicität zurückgehalten, sich mit ganzer Freudigkeit eine neue, wesentlich evangelische und antihierarchische, zugleich deutsche und volksmässige Form der Verkündigung anzueignen, welche keine frühere Zeit der Kirche in ähnlicher Weise besessen hatte: den neuen Gemeinegesang, welcher für allen Inhalt, der in ihrem Cultus eine Sprache sucht, für Darbringen und Empfangen, für Subjectives und Objectives eine frische lebendige Kundgebung der Gemeine geworden ist.

*) Kliefoth VII, p. 394. 95.

§ 32.

Speciellere Anordnungsweisen evangelischer Sonntagsfeier.

Auch wo der altüberlieferte und nothwendige Grundtypus der Messe oder des Hauptgottesdienstes im Ganzen seinen Bestandtheilen nach beibehalten wird, kann er noch mannigfach modificirt werden theils durch Umstellungen oder verschiedene Ausführung im Einzelnen, theils durch ein bald dem Liturgischen, bald dem Homiletischen eingeräumtes Uebergewicht.

Bis zur völligen Einseitigkeit, namentlich bis zu dem katholischen Entbehrlichfinden der Predigt, ist doch keine evangelische Kirchenordnung in ihrem Conservatismus gegangen, so wenig wie irgend eine den reformirten Radicalismus bis zum Weglassen alles Liturgischen getrieben hat. Aber innerhalb dieser beiden Extreme nehmen die verschiedenen evangelischen Kirchenordnungen eine sehr abweichende Stellung ein. Zurückgetreten ist dabei, wenn auch immer noch kenntlich, auch die älteste Gliederung des Hauptgottesdienstes in Missa catechumenorum und Missa fidelium. Und in Bezug auf diese scheiden sich wieder die lutherische und die reformirte Kirche so von einander, dass die erstere die beiden Theile des Cultus nicht so streng scheidet als die letztere.

Luther*) spricht in seiner kleinen Schrift „Von ordenung gottis dienst ynn der gemeyne." 1523 besonders nur über den Frühgottesdienst. Er will ihn früh um 4 oder 5 Uhr beibehalten wissen und fordert für ihn besonders eine Auslegung der Lection. In der Schrift aber: „Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts" von 1526**) fordert er für den Sonntag eine dreifache Predigt, früh über die Epistel, Vormittags um 8 oder 9 Uhr über das Evangelium und Nachmittags über einen alttestamentlichen Text.

In dem mittleren Sonntagsgottesdienst sollen dann eine Reihe von Stücken vorkommen, welche sich wieder nach 3 oder 4 Hauptmassen theilen lassen.

1) Ein geistlich Lied oder ein deutscher Psalm der Gemeine, z. B. „Ich will den Herren loben alle Zeit" etc., darauf Kyrie 3 mal (nicht 9 mal) als Sündenbekenntniss.

2) „Darauf liest der Priester (mit dem Angesicht zum Altar)***)

---

*) Vergl. Richter Bd. I, p. 1.

**) Daniel, „Cod. lit." II, p. 97, bes. 107 f.

***) Gelegentlich hat sich Luther auch geäussert, dass die Zeit aufhören würde, wo der Geistliche der Gemeine vor dem Altar den Rücken zukehre. Er meinte damit, dass die Messe werde abgeschafft werden. Als nun 1554 oder 55 eine Kirchenvisitation im ernestin. Sachsen war, liess Amsdorf, Luther's Wort

eine Collecte", eine Bitte um Gottes Gnade und Beistand, wofür Luther eine kurze Formel giebt, — hierauf die Epistel (dem Volke zugewandt) — „auf die Epistel singt man ein deutsch Lied", z. B. „Nu bitten wir den h. Geist, oder sonst eins, und das mit dem ganzen Chor."

3) „Danach liest er das Evangelium, auch mit dem Angesicht zum Volk gekehrt." — „Nach dem Evangelium singt die ganze Kirche den Glauben zu deutsch: Wir glauben all an einen Gott" — danach „die Predigt vom Evangelium des Sonntags oder Festes." *)

Nach der Predigt setzt er die Feier des heiligen Abendmahls voraus, und als Uebergang zu dieser soll seine eigends dafür bearbeitete Paraphrase des Vaterunsers folgen entweder „flugs auf der Kanzel, oder vor dem Altar". Er lässt es auch frei, dass eine bessere Paraphrase als die seinige gebraucht wird; nur bittet er, immer dieselbe zu nehmen, „um des Volkes willen, dass nicht heut einer also, der andere morgen anders stelle, und ein jeglicher seine Kunst beweise, das Volk irre zu machen, dass es nichts lernen noch behalten kann."

Dieser Gang stellt sich dann ähnlich in vielen lutherischen Kirchenordnungen weiter ausgeführt dar.

Die erste Abtheilung besteht gewöhnlich aus folgenden 3 Stücken.

1) Der Introitus ist bestimmt, den Charakter des Tages oder Festes auszudrücken (also Introitus de tempore), ein Gebet will er nicht sein.

2) Das Kyrie eleison der Gemeine ist der Ausdruck des Sündenbekenntnisses. Daran schliesst sich als vorläufiger Trost

3) das Gloria: „Ehre sei Gott in der Höhe" und zwar als Zuruf des Geistlichen, fortgesetzt auch wohl in dem deutschen Gloria „Allein Gott in der Höh sei Ehr".

---

buchstäbl. und wichtig nehmend, alle Tabernakel hinter den Altären zerschlagen oder entfernen, damit der Geistliche immer hinter den Altar treten und sich der Gemeine zukehren könne. So sind im ernestin. Sachsen die Tabernakel beseitigt, im albert. nicht.

*) Und mich dunckt, wo man die deutsche Postillen gar hätte durchs Jahr, es were das beste, das man verordnete, die Postillen des Tages ganz oder ein Stücke aus dem Buch dem Volk für zu lesen, nicht alleine umb der Prediger willen, die es nicht besser könnten, sondern auch um der Schwärmer und Sekten willen.... Sonst wo nicht geystlicher Verstand und der Geyst selbst redet durch die Prediger (welchem ich nicht will hiemit Ziel setzen, der Geyst lehret wohl bass reden, denn alle Postillen und Homilien) so kompts doch endlich dahin, dass ein jeglicher predigen wird, was er will, und anstatt des Evangelii und seiner Auslegunge, wiederumb von blau Endten geprediget wird.

Eine spätere kürzere Form zieht auch wohl dies Ganze zu einem introitusartigen deutschen Liede zusammen.*)

Die zweite Abtheilung umfasst die liturgische Verkündigung des Wortes Gottes, Gesetz und Evangelium, in der Regel in 5 Formen.

1) Begrüssung durch die Antiphone Dominus vobiscum;

2) eine Collecte als besonderes Bittgebet de tempore, mit Amen der Gemeine beantwortet;

3) die Epistel als Verkündigung des Gesetzes;

4) folgten hier nach der Epistel und vor dem Evangelium (denn dies ist die alte Aufeinanderfolge) verschiedenartige, auch verschieden benannte Lieder: Graduale**) mit folgendem Hallelujah, Sequenzen,***) d. h. Lieder, welche auf das Hallelujah folgen, Trakte mit gezogenen Melodieen, oder andere Worte in ungebundener Rede, daher Prosen genannt, temporäre und wechselnde Fortsetzungen des Bittgebetes in der Collecte an der Stelle, wohin sich nachher das lutherische Hauptlied setzte. Hierauf

5) das Evangelium durch die Perikope.

Die dritte Abtheilung war dann der Auslegung und Anwendung des verkündigten Wortes Gottes gewidmet. Diese geschah schon

1) durch das Glaubensbekenntniss, welches, meist das nicänische, entweder der Geistliche ablegte oder die Gemeine in dem Liede Luther's: „Wir glauben all an einen Gott.“ Dieses Stück, ursprünglich nicht zur Missa catechumenorum, sondern zur Missa fidelium gehörig, war, als die Scheidung zwischen beiden Abtheilungen durch Ueberhandnahme der Kindertaufe geringfügig geworden war, in der lateinischen Kirche an die Stelle der hinter dem Evangelium weggefallenen Predigt (gleichsam selbst als eine Art von Predigt)

---

*) Kliefoth VIII, p. 12 f.

**) Der Name Graduale ist davon genommen, dass diese Lieder gesungen wurden, während der Priester die Stufen des Altars hinaufstieg, um das Evangelium zu lesen. Vergl. Kliefoth VI, 263.

***) Vergl. Palmer in Herzog's Realencycl. Art. „Gesang“ Bd. V, p. 109. „Im Messkanon schliesst das sogenannte Graduale mit einem Hallelujah. Die letzte Sylbe davon pflegten die Sänger zu dehnen“, und damit nicht immer nur ein A dabei gesungen zu werden brauchte, lieferte der ältere Notker balbulus († 912) Texte, Prosen dazu, welche, weil ans Graduale gehängt, nun auch „Sequenzen“ [oder „Neumen“] genannt wurden. „Dieser dem Messkanon eingelegte neue Bestandtheil wurde, während sein Ursprung rein musikalisch war, auch poetisch weiter ausgebildet, und wir verdanken ihm Kleinodien kirchl. Poesie.“ Die im röm. Ritual gebrauchten Sequenzen sind 1) Victimae paschali — 2) Lauda Sion — 3) Dies irae — und 4) Veni Sancte Spir.

herübergenommen, und behielt diesen Platz passend als allgemeine Zusammenfassung dessen, was das Evangelium rückwärts und die Predigt nach ihm vielleicht concreter aussprach. Dann folgte

2) die Predigt meist nach einem Anfangsgebet (das Vaterunser durch die Gemeine im Lied, oder durch den Prediger) und nach nochmaliger Wiederholung der Perikope. Hierauf

3) entweder das allgemeine Dank- und Fürbittengbet in speciellen Fürbitten endigend, oder sogleich

die vierte Abtheilung, die Abendmahlsfeier, welche dann auch in sehr entwickelten Formen stark selbständig gegliedert war. Waren keine Communikanten da, so folgten doch die Hauptstücke dieser Abtheilung: das Vaterunser mit Paraphrase und der Segen, bisweilen auch liturgisch vorgeschriebene Ermahnungen an die Gemeine zum fleissigen Abendmahlsgenuss.

Hie und da modificirte sich dies in neueren lutherischen Kirchenordnungen noch so, dass das Sündenbekenntniss im Anfange (wenn auch selten) wegfiel oder abgekürzt wurde; dagegen hinter die Predigt eine allgemeine Beichte und Absolution vor das allgemeine Fürbittengebet gesetzt ward. Von diesen beiden Formen erscheint die ältere als einer im christlichen Leben eingewohnteren Gemeine der Zeit angemessener, indem sie das Sündenbewusstsein und damit das Bedürfniss, es zu bekennen, voraussetzt. Die letztere dagegen will das Sündenbewusstsein durch die Predigt und das Uebrige erst wieder erregen und dann das Bekenntniss desselben vorbereiteter nach der Predigt folgen lassen.

Der ältere reformirte Cultus stimmt mit dieser lutherischen vielfach überein. Auch er fordert, die erste und zweite Abtheilung zusammenziehend, gleich zu Anfang bisweilen selbst ohne vorhergehenden Gesang:

1) Gebet mit dem Sündenbekenntniss, darauf eine Vorlesung aus der Schrift*), auch wohl stehend Vorlesung der X Gebote. Das Gebet mit dem Sündenbekenntniss soll nach Calvin's Precum formula**) frei und mit Beziehung auf die Predigt gesprochen werden, obwohl er selbst schon eine Formel dafür vorschlägt. Auch eine Retentionsformel nach dem Sündenbekenntniss, „die offene Schuld", ist eine reformirte Form. Sodann soll

---

*) Dies jedoch noch nicht bei Calvin.

**) Niemeyer p. 170 Precum Eccles. formula: „Diebus quidem profestis Minister populum ad precandum, quibus ei visum fuerit verbis, adhortatur, suam nimirum exhortationem ad tempus et ad argumentum concionis, quam habiturus est, accommodans."

2) nach einem Psalm a toto coetu wieder mit einem freien Gebet

3) die Predigt anfangen und nach derselben

4) das längere Dank- und Fürbittengebet, wofür Calvin ebenfalls eine Formel giebt, nachfolgen und mit dem

5) Glaubensbekenntniss, dem Symb. apost. schliessen.

Neuerlich ist diese Anordnung des Cultus in der reformirten Kirche mannigfach modificirt worden bald durch Weglassung des Sünden- und Glaubensbekenntnisses, bald durch Stellung des Dank- und Bittgebetes vor die Predigt und Schluss mit kurzem Gesange. Ja die Liturgie war zuweilen so sehr beseitigt worden, dass nur noch die Predigt mit vorhergehendem Gesang und nachfolgendem Segen übrig geblieben war.*)

In den beiden letzten hessischen Kirchenordnungen, der von 1573 und der von 1657, ist, mit äusserst geringen Abweichungen zwischen beiden, ein Sonntagsgottesdienst vorgeschrieben, welcher in liturgischer Hinsicht gar nicht dürftig und eher dem lutherischen als dem reformirten Typus verwandt ist. Er besteht aus 15 Stücken, von denen die drei ersten 1) den Introitus und den Beichtakt repräsentiren. Hier sind die beiden Kirchenordnungen im Wesentlichen völlig gleich. Der Uebersichtlichkeit wegen stellen wir sie nebeneinander:

Hessische Kirchenordnung vom 20. Juli 1573 (Hess. Landesordn. I, p. 374).	Hessische Kirchenordnung vom 12. Juli 1657 (Hess. Landesordn. II, p. 468).
I.	
1) Schüler singen knieend: „Komm heilger Geist."	1) Wörtlich ebenso.
2) wird gesungen Introitus de trin. oder de tempore auf Weihnachten, Ostern und Pfingsten.	2) ein Psalm oder Gesang, der sich auf die Zeit schickt.
3) Kyrie und et in terra (d. i. eine deutsche Formel von „Ehre sei Gott in der Höhe", „wir loben Dich" u. s. f.).	3) Das Kyrie und vorher das Gebet: „Wir armen Sünder etc." (als Sündenbekenntniss).

Die folgenden 4 Stücke (nach der Kirchenordnung von 1573) dienen 2) der Verkündigung des Wortes.

*) In welcher Weise hiervon die englische Liturgie abweicht, siehe oben § 28, p. 194.

II.

4) Epistel vor d. Altar gelesen.	4) Epistel.
5) singt man eine Sequenz de trin. oder de tempore, oder sonst einen guten deutschen Psalm.	5) „Nach der Epistel singt man den christlichen Glauben."
6) Evangelium, vor dem Altar gelesen.	Fällt hier weg, vielleicht weil das Evangelium in der Predigt folgt. Gesagt ist es aber nicht.
7) wird gesungen das Symbol. apostol. deutsch von Luther [d. i. das Lied: „Wir glauben All' an einen Gott"] oder das Symb. Nic. deutsch, auch wohl nach dem Evangelium ein deutsch Grates nunc omnes oder ein andern deutschen Gesang, und danach das Symb. Nicen. od. Athan. verlesen.	6) An den hohen Festen die fünf Hauptsymbola Nachmitt. vor der Predigt zwischen dem Gesange gelesen.

Dann folgt 3) die Auslegung des Wortes.

III.

8) wird die Predigt angefangen und vor dem Text singt darin die Gemeine das Vaterunser oder einen anderen Gesang nach Gelegenheit der Zeit; dann der Text und die Predigt.	7) Predigt. 8) Votum und Erinnerung an die Armen.

IV.

9) Erinnerung an die Communikanten.	9) Ebenso.
10) Confessio d. i. Beicht und Absolution.	10) Beicht und Absolution.
11) Mit Gebet noch auf der Kanzel wird „beschlossen", dazu Aufforderung, für die Armen zu geben, beim Abendmahl gegenwärtig zu bleiben und Proclamationen.	11) Fürbitten, Proclamationen, Aufforderung beim Abendmahl zu bleiben.

12) Lobgesang.
13) An den drei hohen Festen Confirmation der Kinder.
14) Abendmahl.
15) „Zuletzt wird der Segen gesprochen, ein Lobgesang gesungen und hiermit die Gemeine dimittirt."

Eine Mischung aus lutherischen und reformirten Formen ist, um auch noch ein Beispiel aus dem XIX. Jahrhundert anzuführen, die neue preussische Agende. Sie nahm den Gedanken gleichmässiger Nebenordnung eines selbständigen, ausgebildeteren Altardienstes neben der Predigt auf und gab ihm eine sehr entwickelte Gliederung. Dieser Altardienst, aus 16 Stücken bestehend, hat am meisten den Grundtypus der lutherischen Kirchenordnung hergestellt und lässt sich auch nach dessen drei Hauptmassen übersehen.

Erster Theil.

1) Nach einigen Versen der Gemeine spricht der Geistliche nach einem kurzen Segenswunsche und dem auch von Calvin*) hier empfohlenen Adjutorium Ps. 124, 8 („Unsere Hülfe stehet im Namen des Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat") die Bitte um Sündenvergebung, von dem Chor, der statt der Gemeine eintritt und wohl allmählich die Gemeine heranziehen und aufnehmen soll, mit Amen beantwortet. Dann folgt ein Ausdruck des Trostes (nicht eben eine Absolutionsformel), dass Gott hören könne und werde, in welche der Chor mit Kyrie eleison einstimmt. Dann Gloria „Ehre sei Gott in der Höhe." Hieran noch eine Formel angeknüpft, welche der Chor mit Amen beantwortet. Letzteres (Kyrie, Gloria etc.) fast durchaus lutherische Gebräuche.

2) Hierauf wendet sich der Geistliche gleichsam mehr zur Gemeine (doch soll er auch schon das Vorhergehende ihr zugewandt sprechen) und begrüsst sie mit dem ebenfalls nur in lutherischen Agenden herkömmlichen Dominus vobiscum, „Der Herr sei mit euch!" welches wiederum der Chor beantwortet; dann eine Collecte, welche um Empfänglichkeit für das Wort Christi und um Stärkung des Glaubens bittet, ebenfalls von dem Chor beantwortet mit Amen. Damit ist die nun folgende Vorlesung zuerst der Epistel und dann des Evangeliums eingeleitet. Die Epistel wird mit einem Ausdruck des

*) Bei Niemeyer p. 171: Dominico die mane haec ut plurimum adhibetur formula: „Adjutorium nostrum sit in nomine Dei qui fecit caelum et terram. Amen."

Trostes und dem Hallelujah des Chores, das Evangelium mit einem „Gelobt seist Du, o Christus" und dem Amen des Chores beschlossen.

3) An das durch Epistel und Evangelium vertretene Schriftwort schliesst sich dann als erste Auslegung und Zusammenfassung des Wortes Gottes das Glaubensbekenntniss an und zwar das Symb. apost., welches mit einem Chorgesang „Bekennen will ich Dich, o Herr" oder mit der Doxologie „Ehre sei dem Vater und dem Sohne" beantwortet wird. Und nun folgen auf die Verkündigung des Wortes noch Trost, Dank und Fürbitte. Zunächst nämlich mit: „Richtet auf eure Herzen" eine Dankgebetsformel, worauf der Chor mit einem deutschen Sanctus antwortet. (Auch dies ist eine ältere Formel, welche unter dem Namen der Präfation mit dem Sanctus in lutherischen Abendmahlsliturgieen, in der älteren reformirten Kirche aber nicht vorkommt.) Daran schliesst sich, und zwar hier an einer ganz ungewöhnlichen Stelle, das eigentliche, längere, allgemeine Kirchen- und Fürbittengebet für den König etc., unter anderem auch, dass seine Diener ihres Eides gedenken. Auch hier wird mit Amen des Chores beantwortet. Hierauf endigt der Gebetsakt mit Vaterunser, dreifachem Amen des Chores und einigen Versen der Gemeine, welche während dieser ganzen Liturgie, nur die Gesangverse ausgenommen, stehen soll.*)

Auf diese Verse folgt dann sogleich, ohne dass eigentlich Raum für das „Hauptlied" bleibt, der zweite Theil, die Predigt, ohne Einleitung, nur mit einem Anfangsgebet und dem Texte, welchen die Gemeine wiederum stehend anhört, anfangend. Sie endigt mit dem Segen.

Auf diesen folgen als dritter Schlusstheil nur einige Verse der Gemeine, welche noch als Zugabe der Predigt erscheinen.

Das Ganze scheidet sich demnach eigentlich nur in zwei Hälften, zumal nach der Vorschrift, dass der Gottesdienst nie länger als eine Stunde dauern solle, wovon auf die Liturgie und auf die Predigt je eine halbe Stunde zu rechnen sei.**)

---

*) In den ersten Entwürfen dieser Agende trat die strenge Scheidung der beiden Abtheilungen des Cultus noch schärfer hervor durch den hier schon erfolgenden Segen. Vergl. Schleierm., „Ueber die Liturgie für die Hof- und Garnisonskirche in Potsdam", Berlin 1816, p. 18.

**) Noch mehr histor. Beispiele für Anordnung des Cultus finden sich bei Richer, „Die evang. Kirchenordnung etc."; Alt, „Der christl. Cultus etc." I. p. 257 ff.; Hüffel, „Ueber das Wesen etc." Th. II, § 3; Kliefoth, „Ursprüngl. Gottesdienstordnung etc." u. a.

§ 33.

Gesichtspunkte zur Beurtheilung von Anordnungsweisen evangelischer Sonntagsfeier.

Sucht man nach einem Urtheile über Werth oder Unwerth, Angemessenheit oder Unangemessenheit der verschiedenen im vorigen Parapraphen beschriebenen Formen des evangelischen Gemeinegottesdienstes, so lässt sich ein solches nicht in so weit feststellen, dass man bloss eine derselben als die allein richtige und evangelische erweisen könnte. Denn auch Nationales hat hier sein Recht und ächt lutherisch ist auf diesem Gebiete Nachgiebigkeit gegen Abweichendes. Allein es ergeben sich doch aus der Idee und den Erfordernissen des evangelischen Cultus manche Gesichtspunkte zur Würdigung der Hauptsachen. Im Grundtypus sind ja auch die verschiedenen evangelischen Kirchenordnungen älteren und neueren Datums fast einig. Die Unterschiede betreffen mehr nur Nebenpunkte, Umstellung einzelner Stücke, verschiedene Anzahl der Ausdrucksweisen für ein und denselben Inhalt oder mehr feste oder mehr freie Formen für Ein und dasselbe.

1) Es ist also zuerst als angemessen anzuerkennen, dass nicht bloss feste und nicht bloss freie, sondern beiderlei Bestandtheile im Gemeinegottesdienst vorkommen. Dem steht entgegen, dass bei der Ausbildung und Selbständigkeit, welche die preussische Agende ihrem liturgischen Theile gab, anfangs wohl auch das Wegfallen der Predigt in einigen Fällen als möglich gesetzt war. Dies aber würde formalen und materialen Bedenken unterliegen. Setzte sich der Cultus bloss aus stehenden, liturgischen Formeln zusammen, so würde ein todter Mechanismus erzeugt werden und das lebendige Zunehmen und Wachsen, welches aus der Anwendung des Wortes Gottes auf das gegenwärtige Leben und Erkennen hervorgeht, verloren gehen.

Es ist ferner 2) fast aus denselben Gründen als angemessen zu betrachten, dass Festes und Freies, Allgemeines und Besonderes, Stehendes und Wechselndes nicht atomistisch geschieden neben einander stehe, sondern sich zu einer Einheit eines Gottesdienstes verbinde. In der englischen Liturgie und der neuen preussischen Agende ist dies zu wenig beachtet. Wie sich auch sonst im christlichen Leben das „Behalten dessen, was man hat“ und das Zunehmen darin nicht scheiden sollen, so auch nicht im Cultus das Gedenken an Beides und das Aussprechen von Beiden. Da nun ausserdem, wie fast alle anderen Kirchenordnungen zeigen, statt dieser steifen Geschiedenheit die Einheit und der Wechsel zwischen beiden Cultuselementen

möglich, und nicht nur dies sondern auch wirksam und erbaulich ist, so ist dies schon formal betrachtet als die vorzüglichere Form anzusehen.

Wenn man 3) fragt, wie viel von Beidem, oder näher, für welchen Inhalt feste Formen und für welchen bewegliche nöthig sind, so wird die Antwort lauten müssen: Für solchen Inhalt, welcher gemeinsam ist und sein und bleiben soll, sind feste Texte angemessener und natürlicher. Die reformirte Kirche hat freilich ein grösseres Interesse für die beweglichen und eine übermässige Scheu vor stereotypen Formen gezeigt. Schon Calvin will, dass das Sündenbekenntniss, selbst das allgemeine Kirchengebet womöglich frei gesprochen werden.*) Das ist zulässig und kann erbaulich ausfallen; aber das Natürlichste ist es jedenfalls nicht. Denn für das Gleiche, welches sich gleich bleiben und nur immer fester werden soll, sind auch die gleichen Ausdrücke, die nicht durch die Individualität des einzelnen Geistlichen bedingt werden und mit der Macht der Gewohnheit wirken, die entsprechendsten.

Es ist 4) angemessen und fast nothwendig, dass ein Sündenbekenntniss, ein Kyrie, zu Anfang des Gottesdienstes steht und nicht etwa erst auf die Predigt folgt. Denn das Bewusstsein, des Ruhmes vor Gott zu ermangeln, und das Bedürfniss nach Sündenvergebung muss bei einer lebendigen Gemeine vorausgesetzt werden als das, was sie hergeführt hat und also auch zuerst eine Sprache sucht. Anders ist es, wenn etwa nach der Predigt Beichte und Absolution als Vorbereitung zur Abendmahlsfeier folgen. Da ist freilich von blosser Wiederholung des Gleichen kein grosser Gewinn für die Erbauung zu erwarten. Allein meistens ist wohl bei solchem Beichtakte nicht auf die Gegenwart der ganzen Gemeine zu rechnen, und dann sollte das gewöhnliche Sündenbekenntniss zu Anfang des Gottesdienstes nicht fehlen.

Ebenso angemessen und nothwendig ist es demnach 5) auch, dass die Predigt erst gegen das Ende des Gottesdienstes ihre Stelle erhält. Hiergegen verstösst die mittelalterliche und gegenwärtige katholische Praxis, welche die Auslegung und Anwendung des Wortes Gottes überhaupt aus dem Hauptgottesdienst hinaus in die Vorbereitung und etwa auf den Abend vorher weist, oder doch die Predigt vor die ganze Messe stellt. Das mag berechtigt sein nach dem katholischen *πρῶτον ψεῦδος*, es schon ergriffen zu haben und identisch zu sein mit der wahren Kirche. Ist es aber evangelisch, stets zu ringen nach dem noch nicht erreichten Ziele der wahren Kirche, das Wort

---

*) Niemeyer p. 171.

Gottes weder hinsichtlich der Erkenntniss jemals für erschöpft, noch hinsichtlich des Wandels jemals für erfüllt zu halten, und wenn die gemeinsame Noth dieses Abstandes von dem Ziele jedesmal wahrhaftig und gewissenhaft ausgesprochen und bekämpft werden muss, so ist auch jene Praxis unevangelisch. Auch dies spricht für die Stellung der Predigt gegen den Schluss des Gottesdienstes, dass die Gemeine wo möglich mit dem entlassen werden muss, was sie draussen selbst fortsetzen und fortüben soll.

Dem entsprechend muss 6) das Dank- und Fürbittengebet weil es noch specieller auf die wirkliche Gegenwart eingehen soll, erst auf die Predigt folgen. Vor die Predigt gestellt, wie es die preussische Agende in ihrer schroffen Scheidung des Liturgischen und Homiletischen fordert, ist es ein entschiedenes ὕστερον πρότερον.

Es ist 7) bezeichnend und angemessen, dass die Aeusserungen der ganzen Gemeine Anfang und Ende eines Gottesdienstes bilden und die Aeusserung eines Einzelnen (des Geistlichen) dazwischen zu stehen kommt. Dies schon nach einem psychologisch und künstlerisch berechtigten Gesetze. Daher denn sehr passend der Gemeinegesang zu Anfang und zu Ende steht, daswischen aber das Wort des Predigers und zwar zuerst wieder das liturgische Wort, in welchem er noch als Mund der Versammelten Gemeinsames an ihrer Statt ausspricht, und dann das Homiletische, worin er das erstere zu einer noch specieller und individueller bedingten Auslegung und Anwendung fortführt. In der katholischen Kirche, wo die Gemeine überhaupt zum Schweigen verwiesen ist, kann dieses Gesetz natürlich nicht beobachtet werden.

Ferner ist es 8) angemessen und dazu uralte Sitte, dass auf das Sündenbekenntniss eine Vorlesung aus der Schrift folgt. Kliefoth u. A. wünschen, dass sie wegfalle, weil sie, besonders nach Form und Inhalt mancher alten Perikopen, bisweilen an dieser Stelle die Einheit und den Fortschritt unterbreche. Letzteres ist zwar richtig, entscheidet jedoch nur gegen die Art der Ausführung. Nach dem Sündenbekenntniss kann zuerst in der Epistel oder in der Vorlesung der X Gebote noch eine Gesetzesverkündigung folgen, dann aber wird man einen Ausdruck des Trostes und der Hoffnung, welche eine christliche Gemeine hegt, erwarten. Die eigentliche Absolutionsformel zwar hat sich nicht ohne Grund enger mit einer bevorstehenden Abendmahlsfeier verbunden und bleibt ihr vorbehalten, damit sie nicht durch zu viel Wiederholung leide, ein unbestimmterer Ausdruck des Trostes und der Hoffnung jedoch wird an dieser Stelle natürlich sein, und die Formel des Sündenbekenntnisses kann selbst schon einen solchen an ihrem Schlusse mit aufnehmen. Auch liegt wohl schon in

der Reihenfolge, nach welcher auf das Sündenbekenntniss die Verkündigung des Wortes Gottes durch die Vorlesung aus der Schrift und zwar aus dem Evangelium folgt, der Sinn, dass noch ein Trost und eine Hülfe vorhanden ist. Die Epistel, wo diese auch noch und zwar vor dem Evangelium verlesen wird*), soll noch einmal ernster den übertretenen göttlichen Willen vor die Seele stellen, damit man ihn nun besser befolgen lerne, bevor das Evangelium den Trost und die Hülfe verkündigt, welche der Christenheit dazu dargeboten wird. Es ist möglich, dass durch eine neue, bloss darauf berechnete Auswahl von Lesestücken aus der Schrift dieser Sinn noch klarer ausgedrückt werden könnte, als durch die alten Perikopen. Doch auch schon die Verkündigung des Wortes Gottes überhaupt ist gerade an dieser Stelle bezeichnend. Selbst wo es eine sehr individuell und wie Unterbrechung erscheinende evangelische Erzählung etwa von einer Krankenheilung ist, wird doch, wäre es auch nur gleichsam parabolisch, dieser Gedanke angedeutet. Der Vorlesung aus der Schrift aber an dieser Stelle noch eine Auslegung ausser der Predigt beifügen zu wollen, wie es im Hannöverschen geschieht, würde für eine Aufhebung der Einheit gelten müssen. Solche Bibelerklärungen werden besser Nebengottesdiensten überwiesen.

Es wird 9) angemessen sein, wenn ein allgemeines Glaubensbekenntniss nicht etwa, wie im Hessischen, für höhere Feierlichkeiten vorbehalten werden, sondern in jedem Gottesdienste vorkommen soll, demselben als einer Zusammenfassung des Gotteswortes, und zwar als einer noch allgemeinen und nicht predigtartig speciellen und angewandten, seine Stelle nach der Verkündigung des Wortes aus der Schrift zu geben, sei es in einem Bekenntnissliede, welches den Vortheil der grösseren Gemeinsamkeit hat, sei es in einem gesprochenen Bekenntniss, welches rascher vorübergehend besser als solches verstanden wird. Die hessischen Kirchenordnungen kennen alle nur die erstere Form des Bekenntnisses im Liede. Von der Verlesung des apostolischen Symbolums hat auch die sogenannte lutherische von 1574 nichts, und die Einführung derselben ist, wenn auch nicht unangemessen, doch aber der Kirchenordnung gegenüber vollkommen eigenmächtig und eine gegen die reformirte Kirche, welche sich an die Kirchenordnung hält, absichtlich errichtete Scheidewand. Insofern aber auch schon in der Verkündigung des Wortes Gottes aus der Schrift ein Glaubensbekenntniss implicite enthalten ist, ist freilich ein besonderes zusammenfassendes Glaubensbekenntniss nicht jedes-

*) Schöberlein, „Ueber den liturg. Ausbau etc." p. 181, fordert mit Unrecht die umgekehrte Reihenfolge.

mal erforderlich, und es ist demnach wohl zu rechtfertigen, wenn diese entwickeltere Form der höheren Feierlichkeit des Festes vorbehalten wird. Ein Gebetsakt ist indessen das Ablegen und Aussprechen des Bekenntnisses vor Gott keinesfalls, und wo von einem „Beten" des Bekenntnisses geredet wird, ist es ein Beweis, dass das Wissen um die Unterschiede der Geisteszustände im christlichen Leben und um den Zweck der einzelnen Bestandtheile des Cultus überhaupt abhanden gekommen ist, oder auch dass das Wort „Beten" misbräuchlich für Hersagen, bisweilen für gedankenloses Hersagen, gebraucht wird.

Endlich wird es 10) angemessen sein, dem Vaterunser und dem Segen zusammen mit einem kurzen Gemeinegesang danach oder dazwischen am Schluss des Gottesdienstes ihre Stelle anzuweisen. Dem widerstrebt auch hier in der preussischen Agende die ausschliessliche Vereinigung des Liturgischen in einem ersten Theile, nach welcher auch diese Stücke, selbst der Segen anfangs, dorthin gestellt werden sollten. Vielmehr, wenn auf das Allgemeine das Speciellere, die Predigt, und darauf das Fürbittengebet mit Einschluss der noch specielleren Fürbitten für Einzelne, welche daran zu hängen sind, gefolgt sind, so tritt nun passend eine kurze Rückkehr zum Allgemeinen ein. Diese aber geschieht durch das Vaterunser, welches als die vollkommenste Collecte, d. h. als schliessliche Zusammenfassung aller Bitten, also aller wechselnden wie aller sich gleichbleibenden Gebetswünsche hier seine beste Stelle erhält. Nach demselben, wenn sich keine Abendmahlsfeier anschliesst, ist dann nur noch für eine kurze Schlussäusserung der Gemeine und für die alte Dimissio derselben durch den Segen Raum.

So rechtfertigt sich wohl für das Ganze eine Aufeinanderfolge am besten in dieser Weise:

1) Eingang durch Gesang der Gemeine, sei es Bitte um Empfänglichkeit, oder mehr Introitus de tempore;

2) Sündenbekenntniss;

3) Wort Gottes, Gesetz und Evangelium, letzteres als Trost nach dem Sündenbekenntniss, oder eine besondere Formel der Art schon am Schluss des Sündenbekenntnisses;

4) Glaubensbekenntniss (wo es nicht als implicite im vorigen liegend weggelassen wird), entweder in einer besonderen Formel verlesen, oder von der Gemeine im Bekenntnissliede gesungen;

5) Fortführung vom Allgemeinen zum Besonderen, zur Auslegung und Anwendung, schon in einem Predigtliede, dessen Inhalt durch die Predigt bestimmt ist und für dieselbe vorbereitet, dann

6) Predigt;

7) Dank- und Fürbittengebete;

8) speciellere Fürbitten;

9) schliessliche Zusammenfassung und Rückkehr vom Specielleren zum Allgemeinen in Vaterunser, Schlusslied und Segen.

Man wird nicht sagen können, dass hier sich eine Lücke fühlbar mache, wenn nicht ausser der Predigt, welche doch auch schon zu einer Aneignung des Wortes Gottes, wie das Sakrament, bestimmt ist, noch das Sakrament des Altars hinzukommt, obgleich man zugeben kann, dass dies noch eine höhere Feierlichkeit hinzubringt. Auch die beiden hessischen Kirchenordnungen, besonders die von 1574, obgleich sie ermahnen, bei der Abendmahlsfeier gegenwärtig zu bleiben, statuiren doch schon vorher einen Schluss.

Dieselbe Aufeinanderfolge und derselbe Sinn liegt nun auch da zu Grunde, wo für dieselben Cultusäusserungen mehr als eine Form oder erweiterte Formen eintreten, wie sie in festlichen Zeiten natürlich sein werden, z. B. das Glaubensbekenntniss in einem Gesange und in einer liturgischen Formel. So ist auch ein mehrmaliger Gebrauch des Vaterunsers hie und da herkömmlich, nämlich nicht nur am Schluss nach allen Fürbitten, wo es seine beste Stelle hat, sondern auch vorher z. B. vor dem Text. An diesem Orte steht es dann als Bitte um Segen und Empfänglichkeit für die Predigt. Allein seinem Inhalte nach ist es dazu eigentlich zu bedeutend, und durch die Wiederholung kann doch auch die Erbauung der Gemeine an demselben beeinträchtigt werden.

§ 34.

Jahresfeste. Kirchenjahr.

Th. Kliefoth, „Liturg. Abhandl.“ Bd. VI, p. 340—442, Bd. VII, p. 310 ff.

Die Reformation fand ausser der wöchentlichen Sonntagsfeier für den Gemeinegottesdienst auch noch eine grössere Form vor: den gegliederten Cyklus aller Feiertage im Kirchenjahr. Das Kirchenjahr aber war, so wie es sich gestaltet hatte, nicht mehr bloss nach den Grundzügen gegliedert, welche sich aus den alten drei Hauptfesten ergeben hatten, und in diesen Festen selbst nicht nur mit complicirten Gebräuchen bis zur Gefahr der Veräusserlichung überladen, sondern auch mit vielen in der Schrift nicht begründeten Heiligenfesten überwuchert und in eine Continuität von nur nach Gradunterschieden abweichenden Feiertagen verwandelt, überdies mit zahllosen durch Stiftungen angeordneten und durch lebende Menschen bestellte Messen für Lebendige und Todte ausgefüllt.

Auch von diesen Traditionen der alten Kirche riss sich die reformirte Kirche fast gänzlich los, in einigen Gegenden so weit, dass sie jeden Unterschied zwischen Festtag und Feiertag verwarf und als alleinigen Feiertag den Sonntag beibehielt. In die Feier desselben eine gewisse Abwechselung zu bringen, überliess sie dann mehr dem einzelnen Diener am Wort und seiner Predigt.

Die lutherische Kirche dagegen suchte auch hier die Vortheile der Vereinigung fester und wechselnder Cultuselemente sich besser zu sichern und verwarf von der grossartigen Ueberlieferung des Kirchenjahres nichts, was sie darin mit der Schrift vereinbar fand. Es wird auch zugestanden werden müssen, dass, wenn es unter den Festen nach ihrem Sinn und Gegenstand Unterschiede zwischen hohen Festen und weniger bedeutungsvollen giebt, diese auch ausgedrückt werden dürfen und schon nach solchen Unterschieden wird sich das grössere Ganze eines Kirchenjahres gliedern und gruppiren.

Bei der katholischen Kirche ist es schwer zu sagen, wie vielerlei Gradunterschiede und Stufen sie anerkennt von den höchsten Festen, welchen sie aber schon ein von der evangelischen Kirche verworfenes [nur die brandenburgische Kirchenordnung hat es beibehalten], das Fronleichnamsfest, beigeordnet hat, bis zu den geringsten Metten und Vigilien, bis zu solchen Verrichtungen wie die Weihe der Schafe, von welchen die Wolle zu den erzbischöflichen Pallien gewonnen wird. Den Vorzug jedoch hat sie vor der evangelischen Kirche oder doch vor dem, was in der letzteren gewöhnlich ist, dass sie sich den allgemeinsten Unterschied der Feiertage, welcher dem von altem und neuem Testament oder besser von Gesetz und Evangelium vergleichbar ist, nicht hat entreissen lassen, nämlich den Unterschied von Tagen der Vorbereitung und Busse, welche nicht nur nicht festlich und freudig, sondern entsprechend dem Charakter und der Bedeutung der Fasten Tage der Trauer sind*), und von Tagen des feiernden Gedenkens an die Gaben und Thaten Gottes, des Wiederempfangs derselben und des Dankes für sie, als von Tagen der Freude, für welche schon in der alten Kirche die Intermissio jejunii als Zeichen des Festtages angeordnet war.

Auch der evangelischen Kirche fehlt in ihren Busstagen das Wesen der Fasttage nicht, und unter den Festtagen macht besonders die lutherische Kirche noch einen weiteren überlieferten Unterschied, welchen die reformirte Kirche nicht kennt, wenn auch dieser ein ziemlich ungleicher und zum Theil durch locale Einwirkung der Vorliebe

*) Diesen reihen sich auch Trauertage wie z. B. der Charfreitag nicht als Festtage, sondern als Busstage an.

für einzelne Nebenfeste bedingter ist. Unterschieden werden nämlich von den drei hohen Festen Weihnachten, Ostern und Pfingsten, als Feste zweiten Ranges: das Epiphanienfest, das Trinitatisfest, der Neujahrstag [zuerst als Fest der Beschneidung Christi, denn der Jahresanfang. schwankte in der Kirche bis in's XVII. Jahrhundert]; dann eine Reihe von Aposteltagen, von denen die lutherischen Kirchenordnungen mehr oder weniger Einiges aufgenommen haben, der Tag Johannis des Täufers, ferner Marientage, von welchen jedoch in der Regel nur diejenigen festgehalten sind, welche wie Mariä Reinigung, Verkündigung und Heimsuchung zugleich eine nähere Beziehung auf Christus haben, aber nicht Mariä Geburt, unbefleckte Empfängniss und Himmelfahrt, denen diese Beziehung und zugleich auch jeder biblische Grund fehlt; ferner das Michaelisfest, das einzige Engelsfest, welches bald mit Beziehung des Erzengels Michael auf die triumphirende Kirche, bald ähnlich den ursprünglich als Natur- und Jahreszeitenfeste betrachteten Quatembern auch als Erntefest gefeiert wurde. Selbst einige Heiligen- und Martyrertage sind von einzelnen lutherischen Kirchenordnungen festgehalten, z. B. der Stephanustag (am 26. Dezember), der Tag der Sancti Innocentes (am 28. Dezember), selbst der des heil. Laurentius (am 10. August), der heil. Katharina (am 25. November), auch der Allerheiligentag*); hierzu auch wohl ein Fest der Einführung des Christenthums in einer Gegend oder ein Reformationsfest. Daneben ist sich die evangelische Kirche auch des Gegensatzes der Advent- und der Passionszeit, als einer nicht festlichen Vorbereitungszeit zu dem darauf folgenden Feste bewusst geblieben. Darum nahmen die Sonntage in dieser Zeit einen ernsteren Charakter an.

Doch jene Feste zweiten Ranges sind mehr aus dem Gebrauch gekommen, theils weil die evangelischen Kirchenordnungen überhaupt gegen eine Ueberzahl von Festen gerechte Bedenken hatten und daher schon im XVI. Jahrhundert eine Verbindung z. B. der Aposteltage mit dem nächsten Sonntage empfahlen, theils weil es manchem dieser Feste zu sehr an einer historischen Grundlage fehlte, theils endlich, weil man nach mehr Uebereinstimmung mit der reformirten Kirche strebte.

Die beiden letzten hessischen Kirchenordnungen von 1573 und 1657 nehmen ganz einstimmig neun Feste an, bloss mit dem Unterschiede, dass die von 1573 bloss zwei Oster- und Pfingsttage hat, die von 1657 dagegen drei, so dass also diese letztere hier lutherischer ist als jene. Diese neun Feste sind:

*) Kliefoth VII, 342 ff.

1) „Der Christtag sammt denen nächstfolgenden Tagen."
2) Das Nenjahrsfest, „der Tag der Beschneidung des Herrn, welchen man nennt den neuen Jahrestag."
3) „Der Tag Epiphanias, der Erscheinung oder Offenbarung des Herrn, so den Weisen aus dem Morgenlande geschehen."
4) „Der Tag der Darstellung Christi im Tempel, Purificationis Mariae genannt."
5) „Der Tag Annuntiationis Mariae oder Conceptionis Christi."
6) „Ostern sammt denen nächstfolgenden Tagen."
7) „Himmelfahrt."
8) „Pfingsten sammt denen nächstfolgenden",
9) „Trinitatisfest."

Im Jahre 1701 wurde verordnet, dass das dritte, vierte und fünfte Fest mit der nächstfolgenden Sonntagsfeier zusammengezogen werden und die dritten Feiertage wegfallen sollten. Gründonnerstag und Charfreitag waren bis in die neuere Zeit „halbe Feiertage". Ein ministerielles Ausschreiben vom 26. Februar 1834 bestimmt aber, dass der Charfreitag „als ein ganzer Festtag gefeiert werden solle".*)

Die preussische Agende nach der Revision seit 1829 hat die gewöhnlichen Feiertage, für welche sie besondere Sprüche und Gebete giebt: Advent, Weihnachten, Neujahr, Anfang der Passionszeit, Gründonnerstag, Charfreitag, Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten. Ausserdem hat sie seit den Freiheitskriegen ein durch diese veranlasstes Todtenfest am letzten Sonntage des Kirchenjahres, daneben noch eine Friedensfeier am 20. November (1815), welche jedoch hinter das fast gleichzeitige Todtenfest zurückgetreten ist. Die vier Busstage, welche früher herkömmlich waren, wurden 1773 durch Friedrich II. auf einen reducirt, den auch die Agende festhält. Der Himmelfahrtstag, ebenfalls 1773 auf den nächsten Sonntag verlegt, wurde 1789 wieder auf den Donnerstag anberaumt.**) Auch ein Reformationsfest hat sie an dem Sonntage, welcher dem 31. October am nächsten ist, und ein Erntedankfest an dem Sonntage nach Michaelis.

Hinsichtlich anderer Feste herrscht in den verschiedenen Provinzen Ungleichheit. Johannis-, Michaelis-, Marien- und Aposteltage werden an einigen Orten gefeiert, sollen aber nach einer Cabinetsordre von 1826 nur als „halbe Feiertage" Nachmittags oder Morgens und

*) Kulenkamp, „Neue Samml. der älteren Landesordnungen" Bd. I, p. 151 bis 153; Bd. IV, p. 478.

**) H. F. Jacobson, „Das evang. Kirchenrecht" p. 466.

ohne Verbot der Arbeit begangen werden. Dasselbe gilt für Epiphanias u. a. in der Rheinprovinz.*)

Was nun die Zusammenreihung der Feste betrifft, so wäre es auch für die evangelische Kirche gewiss sehr wünschenswerth, den besonderen Charakter nicht bloss der einzelnen hervorragenden Feste, sondern auch den der dadurch abgegrenzten Zeiten liturgisch auszudrücken, damit die Gemeine, ähnlich wie sie sich der natürlichen Jahreszeiten bewusst ist, so auch der Jahreszeiten des Kirchenjahres und ihres verschiedenen Charakters bewusst bleibe oder bewusst werden lerne. Hierdurch würde eine Form und ein Band des kirchlichen Gemeingeistes und Gemeingefühls, eine sinnvolle Symbolik, ein Träger lebendigen kirchlichen Sinnes erreicht werden, an welchen der übrige Cultus als an seine Voraussetzung erfolgreich anknüpfen könnte. Auch bilden die natürlichen Jahreszeiten zu denen des Kirchenjahres einen analogen Hintergrund: zur Auferstehung der Frühling, zum Pfingstfeste die Blüthenzeit etc., so dass beides zusammenfliessen und das Bewusstsein von den äusseren Jahreszeiten durch das historisch-christliche Element vergeistigt werden könnte.

Das Kirchenjahr scheidet sich nun in zwei Hälften, in eine mehr festliche von Advent bis Pfingsten und Trinitatis und eine ruhigere die Sonntage nach Trinitatis. Die erste Hälfte hat einen gewissen historischen Charakter und eine Aufeinanderfolge nach der Zeit, in welcher sich die Hauptmomente der evangelischen Geschichte herausheben. Die Adventszeit repräsentirt die Vorgeschichte des Christenthums, die Zeit der Weissagung und der Hoffnung auf das Christenthum. Dann folgt die Geburt Christi im Weihnachtsfeste, dann Taufe und Anerkennung Christi im Epiphanienfeste, dann die Leidenszeit in der Fasten- und Trauerzeit vor Ostern, Tod und Auferstehung Christi in der Osterzeit; hierauf eine freudige Zeit nach der Auferstehung, in welche das Himmelfahrtsfest fällt, endlich das Pfingstfest als die erste äussere Vollendung des Werkes Christi in der Stiftung der Kirche, worauf dann, freilich erst seit dem XIV. Jahrhundert durch Papst Johann XXII. eingesetzt und in der evangelischen Kirche wenig beachtet, das Trinitatisfest folgt.**) Ist nun in der Geburt Christi noch nicht sein eigenes Wirken sondern das des Vaters anzuerkennen, vollendet sich ferner das Werk des Sohnes in Leiden, Tod und Auferstehung und erscheint endlich in dem ersten Pfingstfeste, an welchem die Kirche gegründet wird, das erste starke Wirken des Geistes Gottes in der Gemeine, so kann man diese erste Hälfte des

*) Nähere Auskunft siehe bei Jacobson bes. § 114, p. 464 ff.

**) Vergl. Augusti, „Denkwürdigkeiten" Th. II, p. 427.

Kirchenjahres auch als nach dieser Trias gegliedert und das Trinitatisfest am Schlusse als eine Zusammenfassung derselben betrachten. So eignet sich diese erste historisch bestimmte Hälfte des Kirchenjahres auch zu einem alljährlich wiederholten Durchleben der Hauptthatsachen der evangelischen Geschichte, welches mehr ist als blosse Rückerinnerung. Die zweite nicht historisch bestimmte Hälfte aber eignet sich mehr zu ruhigeren, auch fortlaufenden Betrachtungen, zu einem doctrinellen Fortentwickeln des Geistes, dessen erste Mittheilung im Pfingstfeste gefeiert wird.

In welchen Formen aber wird nun die evangelische Kirche den besonderen Charakter der verschiedenen Zeiten des Kirchenjahres ausdrücken und der Gemeine im Bewusstsein erhalten können? Es wird dies besonders durch dreierlei geschehen können: 1) durch Gesänge und Gebete, 2) durch Beziehungen in der Predigt, 3) durch Vorlesungen aus der Schrift.

1) Bei den Gesängen kann und soll die sonstige Freiheit der Auswahl mehr beschränkt und dadurch der festlicheren Zeit mehr liturgische Festigkeit gegeben werden, durch welche sie sich alljährlich in gleicher Gestalt wiederkehrend durch die Macht des Gewohnten tiefer einprägt. Ebenso sollen dieselben Gebetsformulare am Fest immer wieder gebraucht werden. Dies Letztere wird jedoch den allsonntäglichen Formen gegenüber nicht als Wiederholung des Gewohnten sondern als eine festliche Abweichung und Erhebung empfunden werden.

2) Der Predigt soll ihr Inhalt zwar keineswegs allein durch die Stelle im Kirchenjahre gegeben werden, sondern durch das Bedürfniss der Gemeine. Aber je hervorragender die Stelle im Kirchenjahre, je festlicher und je mehr historisch bestimmt die Zeit ist, desto weniger darf sich auch die Predigt eines Eingehens auf diesen Charakter und die von daher gegebenen Gedanken entschlagen. Secundär, z. B. in Eingängen, Texterklärungen und Schluss, können auch Predigten jeder Art Gelegenheit nehmen, die Zeit des Kirchenjahres in's Bewusstsein zu bringen.*)

3) Was die Vorlesungen aus der Schrift betrifft, so eignen sie sich zu dem angegebenen Zwecke weniger, wenn in selbständigen Lectionen ganze Bücher der Reihe nach durchgelesen werden, als wenn es ausgewählte Abschnitte sind, besonders wenn diese auch als Texte der Predigt gebraucht werden. Die alten Perikopen zwar, wie sie jetzt noch in der lutherischen und theilweise auch in der reformirten Kirche gebraucht werden entweder bloss als Verkündigung des Wortes

*) Mehr hiervon in der Homiletik § 16.

Gottes nach dem Sündenbekenntniss, oder zugleich als liturgisch geordneter und gegebener Text für die Predigt, sind weder bestimmt, noch in jeder Hinsicht geeignet, den Charakter und die Stelle jedes Festes und jedes Sonntages im Kirchenjahr auszudrücken und im Bewusstsein zu erhalten. Nicht bestimmt, denn die Sonntagsperikopen sind kein Ganzes, sondern ein Fragment der in den dazwischen liegenden Wochenlectionen sich fortsetzenden Messliturgie. Diese ist aber auch in der zweiten, in der evangelischen Kirche jetzt festlos erscheinenden Jahreshälfte durchaus historisch und zwar durch die Heiligentage bedingt.*) Aus demselben Grunde sind aber auch die Perikopen nicht geeignet, einem systematisch geordneten Cyclus von Betrachtungen zum absichtlich gegebenen Ausgangspunkte und zur Grundlage zu dienen. Allein da sie nach den Festen historisch gewählt sind, können sie doch in der ersten, festlichen Hälfte des Kirchenjahres fast durchaus dazu dienen, den hier nothwendigen chronologischen Fortgang von Hauptmomenten der evangelischen Geschichte auszudrücken; und nur wenige derselben, wie etwa die am Sonntage Invocavit zu spät nachfolgende von der Versuchungsgeschichte, welche näher nach dem Epiphanienfeste zu rücken wäre, entziehen sich dieser hier zu wünschenden, historischen Ordnung. So werden sie denn auch in der lutherischen Kirche, welche sie auch als Predigttexte allgemeiner festgehalten hat, zu diesem Zwecke angewendet, und es wäre gar sehr der Mühe werth, wie auch in neueren Kirchenordnungen geschehen ist, nicht die alten Perikopen, welche Vielen lieb sind, zu beseitigen, wohl aber neben dieselben neue Curse zum abwechselnden Gebrauch zu setzen, welche nach dem Typus des Kirchenjahres gewählt und geordnet, sich diesem noch näher als die alten anschliessen könnten.

Vorschläge hierfür sind gegeben in einer Schrift von Suckow: „Drei Zeitalter der christlichen Kirche dargestellt in einem dreifachen Jahrgange kirchlicher Perikopen", Breslau 1830. Hier werden für die festliche Hälfte des Kirchenjahres evangelische, und für die mehr zu doctrinellen und zusammenhängenden Ausführungen geeignete festlose Hälfte epistolische oder aus den Act. und der Apocal. gewählte Perikopen vorgeschlagen. Und zwar werden in einer dreijährigen Progression im ersten Jahre für die festliche Hälfte Stellen aus Matth. und für die festlose Hälfte aus den Act.; im zweiten Jahre zuerst Stellen aus Lucas und dann aus den paulinischen Briefen und im dritten Jahre zuerst Stellen aus Johannes und dann aus den katholischen Briefen und zuletzt aus der Apocal. ausgewählt. Dabei wird stets für sich Bedeutendes ausgehoben, doch aber von der Reihen-

*) E. Ranke, „Das kirchl. Perikopensystem", Berlin 1847.

folge der Bücher nicht abgewichen. So würde in drei Jahren durch diese Lectionen, selbst wenn nicht darüber gepredigt würde, ein Cursus des neuen Testamentes zurückgelegt, welcher doch in jedem einzelnen Kirchenjahre den Typus desselben ausdrückte und aufrecht erhielte, und zwar besser und ununterbrochener als die alten Perikopen, deren trefflichste Abschnitte alle wieder aufzunehmen wären. Die Stellen könnten dabei aus dem Reichthume der Schrift immer so gewählt werden, dass ihre blosse Vorlesung schon die Verkündigung des Wortes den Zeitpunkt des Kirchenjahres angemessen verträte. Es würde auch durch die beibehaltene Reihenfolge die Vorlesung den in der alten Kirche üblichen wieder näher gebracht und eine genauere Bibelkenntniss dadurch möglich gemacht.

Noch etwas conservativer gegen das altkirchliche Herkommen verhält sich eine Schrift von E. Ranke: „Kritische Zusammenstellung der in Deutschland neu eingeführten Perikopenkreise" (Berlin 1850). Ranke fordert darin die Beibehaltung des alten Gegensatzes von *Εὐαγγέλιον* und *Ἐπίστολος* und ausgedehnteren aber gesonderten Gebrauch des alten Testamentes. Neben den alten Cyclus stellt er einen neuen in drei Reihen: einen alttestamentlichen für den Nachmittagsgottesdienst, einen evangelischen und einen ganz epistolischen, welcher an den Sonntagen nach Trinitatis mit den Act. und der Apocal. schliesst. Im dritten Bande dieses Werkes, welcher 1859 zu Gotha unter dem besonderen Titel: „Ueber den Fortbestand des herkömmlichen Perikopenkreises" erschienen ist, sind auch Vorschläge gemacht, wie neben dem Lesen und homiletischen Benutzen der ausgewählten Perikopen, ähnlich wie in der alten genfer und auch noch jetzt in der reformirten Kirche, ein umfangreicheres, fortlaufendes Bibellesen in den Gottesdienst wieder aufzunehmen sei. Derselbe Gegenstand ist auch noch in einer vierten Abhandlung: „Allgemeine Geschichte der kirchlichen Schriftlesung" von E. Ranke bearbeitet. Vergl. den Artikel „Perikopen" in Herzog's Realencycl. Bd. XI, p. 373—99 von E. Ranke.

§ 35.

Nebengottesdienste.

Th. Kliefoth, „Die ursprüngl. Gottesdienstordn. etc.", Liturg. Abh. VII, p. 487 ff. und VIII, p. 164—206.

Wie die Sonntagsperikopen, so ist auch der ganze Sonntagsgottesdienst nur ein Fragment eines im Mittelalter über die Woche ausgesponnenen Messcultus. Was von diesem auf die Wochentage

fiel, ist in der evangelischen Kirche ganz verschwunden oder hat sich doch nur in spärlichen Ueberresten und zum Theil mit ganz anderer als der ursprünglichen Bestimmung erhalten. Diese Ueberreste vom Gemeinegottesdienste, welche nicht Sonntags- und Festgottesdienste sind, pflegt man „Nebengottesdienste" zu nennen, doch wird ziemlich Verschiedenes unter diesem Namen begriffen.

Eine annähernde Definition dafür würde etwa in der Weise zu geben sein, dass, während zu einem vollständigen Hauptgottesdienste ein hinreichendes Vorhandensein homiletischer und liturgischer Elemente zu fordern ist, unter den Nebengottesdiensten solche zu verstehen wären, in denen entweder 1) bloss das Liturgische, oder 2) bloss das Homiletische vorherrschte. Abneigung gegen die ersteren, besonders gegen die Menge derselben und den davon befürchteten Mechanismus, hat diese Nebengottesdienste wohl überhaupt in der evangelischen Kirche verfallen lassen. Von der letzteren Art, der vorherrschend homiletischen, hat sich mehr erhalten, z. B. Wochenpredigten, Katechismuslehre und Bibelstunden.

Die Kirche des Alterthums und des Mittelalters kennt noch: 1) Abendgottesdienste, Vespern, am Sonntag, aber auch an anderen Tagen, besonders am Vorabend des Sonntags; 2) Frühgottesdienste, Metten (Matutina) besonders am Sonntage; 3) Wochengottesdienste in den gewöhnlichen mittleren Morgenstunden des Cultus. Dazu kommen, wo die kanonischen Stunden in Stiftern gehalten wurden, nicht etwa nur tägliche Gottesdienste, sondern eben die Feier dieser sieben Stunden, Vigilia, Matutina, Prima etc. mit Psalmengesang und Vorlesung aus der Schrift, wovon dann manches in Gemeingottesdienst verwandelt wurde.*)

1) Die Vesper, besonders die Sonnabendsvesper, war, entsprechend dem Charakter der Abendstunde vor einem Sonn- oder Festtage, der Vorbereitung und der Busse gewidmet. So hatte schon die griechische Kirche eine Sonnabendsvesper, die in alttestamentlichen Weissagungen und anderen Vorlesungen aus dem alten Testamente sich bewegte.

Auch lutherische Kirchenordnungen haben sich dies angeeignet und zwar als eine Vorbereitung nicht bloss für die ganze Gemeine, sondern auch für den Geistlichen selbst auf den kommenden Sonntag.**)

---

*) Kliefoth a. a. O. VIII, p. 165 f.

**) Aus dem letzteren Grunde soll es dabei auch nicht grosser Frequenz bedürfen. Bisweilen ordnen sie sich auch nach Bedürfniss und als Uebung der Schüler mit lat. Chorgesängen und Vorlesungen aus der Schrift, denen dann auch deutsche folgen sollen um der Gemeine willen. Vergl. Kliefoth VIII, p. 178.

Gewöhnlich enthalten sie nur ein dreifaches Liturgisches: a) Psalmengesang, b) Vorlesung aus dem alten Testamente, c) der Lobgesang Luc. 1, 46 ff., das sogenannte Magnificat. Damit aber verbindet sich als Vorbereitung besonders auf das Abendmahl am folgenden Sonntage ein Beichtakt, Sündenbekenntniss und Absolution. Die spätere Praxis hat dann oft das Erstere bloss zu einem einleitenden Gesange zusammengezogen und das Letztere, den Beichtakt, als Vorbereitung zum heil. Abendmahl zur Hauptsache gemacht. Für diesen aber hat sie sich nicht bloss mit dem Liturgischen, einem feststehenden Sündenbekenntniss und der Absolution begnügt, sondern ihn noch durch ein einleitendes homiletisches Element, durch eine Beichtrede, erbaulicher zu machen versucht. Dadurch ist dann aber diese Vesper da ausser Gebrauch gekommen, wo sie nicht zugleich als Vorbereitung zum heil. Abendmahle diente. Die Verlegung dieser Vorbereitung in eine frühere Tageszeit ist derselben nicht durchaus günstig.

Auch Sonntagsvespern sind schon in den älteren lutherischen Kirchenordnungen wenigstens für die Städte meist wie kürzere Hauptgottesdienste und mit einer Predigt besonders über die Epistel vorgeschrieben. Oft aber haben sie, zumal auf dem Lande, ihre Stelle einer anderen Form des Nebengottesdienstes eingeräumt, welche eine Errungenschaft und ein Vorzug der evangelischen Kirche ist, nämlich einem Katechismusgottesdienste, welcher von Confirmanden- oder sonstigem Jugendunterrichte dadurch sich unterscheidet, dass er nicht bloss die Gegenwart und Theilnahme der Gemeine, welche sich in Gebet und Gesang jedesmal mitbethätigen kann, sondern auch hie und da ihr Herangezogenwerden zur Befragung mit zulässt. Auch dies ist eine Veränderung des Festen in's Bewegliche nach Bedürfniss, wie es der Fortschritt zum evangelisch Lebendigen oft gewesen ist.

2) Die Frühgottesdienste, Metten, unterscheiden sich von den Vespern fast wie die erste Morgenstunde von der Abendstunde überhaupt. Der Frühstunde ist der elegische, sehnsüchtige, in der Ferne suchende Charakter fremd, ihr ist mehr Freudigkeit, Kraft und Zuversicht eigen. Die lutherischen Kirchenordnungen bestimmen danach ausser Psalmen, Vorlesungen aus der Schrift, oft einen Lobgesang, Te Deum oder Benedictus; aber kein Kyrie, kein Sündenbekenntniss für diesen Frühgottesdienst. In den Städten wird auch wohl eine Frühpredigt an die Stelle der blossen Vorlesung aus der Schrift gesetzt und das hat sich an vielen Orten gehalten. Das Homiletische ist dann auch wohl in dem Masse hier zur Hauptsache geworden, dass der ganze Frühgottesdienst mehr einen durch Unterricht belehrenden Charakter angenommen hat. Man hat zuweilen auch fortlaufende biblische Lectionen und homilienartige Betrachtungen

darüber nach der Reihenfolge der Capitel ganzer Bücher hierher gestellt. Namentlich von Schleiermacher hat man solche unter sich zusammenhängende Frühpredigten über das ganze Evangelium Marci und über den Brief an die Kolosser.

3) Die Wochengottesdienste sind in den älteren Kirchenordnungen öfter theilweise als Uebungen für Schülerchöre in lateinischen Gesängen und Lectionen geordnet. Aber daneben wird auch schon eine Wochenpredigt gefordert und zwar bald einmal, bald zweimal in der Woche; in einigen Kirchenordnungen sogar auf jeden Tag. Auch diese Nebengottesdienste werden sich zu fortlaufenden Bibellectionen für die Gemeine benutzen und bisweilen, wo sie verfallen sind, zu diesem Zwecke wieder herstellen lassen.

Zu allen diesen den Wochenfesten beigeordneten Nebengottesdiensten kommen nun noch besondere Modificationen derselben, welche mit besonders charakterisirten Jahresfesten in Verbindung treten. Gerade von diesen haben sich, auch wo sie sonst verfallen sind, mehr erhalten als Vespern und Metten vor hohen Festen und sie werden hier vorzugsweise einen vorbereitenden Charakter annehmen müssen. An dieser Stelle hat man neuerlich schon um der Ausführbarkeit willen (denn wo sollten zu allen Predigten die Kräfte herkommen?), aber auch in neuer Vorliebe für das wieder verstandene Liturgische auch wohl bloss liturgische Vorbereitungsculte gefordert und herzustellen versucht. Ueber das, was hierfür schon im Jahre 1841 in Berlin geschehen ist (musikalische Abendgottesdienste aus Stücken von Bach, Graun, Händel, Lotti mit Vorlesungen aus der heil. Schrift dazwischen), ist eine Nachricht gegeben von O. v. Gerlach in der Evang. Kirchenztg. 1842 No. VII. Für den Charfreitag ist der ganze Gottesdienst so angeordnet in der von Bunsen, Rothe u. A. bearbeiteten Liturgie für die preussische Gesandtschaftskapelle in Rom.*)

In der Brüdergemeine bestehen solche sogenannte Singstunden z. B. am Michaelistage. Das sind keineswegs bloss musikalische Singübungen, sondern gottesdienstliche Versammlungen, auch wohl mit Agapen verbunden, wobei der Geistliche einzelne Verse wohlbekannter Lieder so nach einander anstimmt, dass durch die Aufeinanderfolge auch wieder ein neuer Sinn und eine gegenseitige Bestimmung der Gedanken in den Versen herauskommt. Diese Auswahl und sinnvolle Aufeinanderfolge der Verse ist dabei gewissermassen das einzige homiletische Element, welches von dem Ermessen des einzelnen Helfers ausgeht.

*) Berlin 1828.

Auch musikalische Oratorien, wie man sie an Festen Nachmittags oder Vormittags in evangelischen Kirchen zugelassen hat, würden einen mehr kirchlichen Charakter erhalten können, wenn man sie mehr als solche liturgische Culte gestaltete, und wenn zugleich, was die Kunst dabei thut, nicht das Vorherrschende wäre sondern dem Zwecke der Erbauung diente. Oratorien, wie die der sixtinischen Kapelle in der Charwoche, sind keine blossen Concerte, sondern religiöse Culte. Und dennoch muss man des Princips wegen wohl auf seiner Hut sein und nicht den Ernst zu viel mit Heiterkeit und, wenn auch geistvoller, Unterhaltung mischen. Es bleibt bei dem bloss Liturgischen eine Gefahr der Zerstreuung und des Mechanismus, vor welcher Luther so eindringlich warnt.*) Der evangelische Gottesdienst darf sich das lebendige, auf die Gegenwart Rücksicht nehmende Wort der Ermahnung in keinem Cultusakte entreissen lassen.**) Gleichgültigkeit hiegegen ist sicher eine Wirkung bedenklicher Erschlaffung.

§ 36.

Busstage und ausserordentliche Feiertage.

Th. Kliefoth, „Lit. Abh." VII, p. 467 f., p. 488 f.; VIII, p. 202 ff., p. 322 ff

Die regelmässigen Feiertage des Kirchenjahres sind durch die Thatsachen der evangelischen Geschichte bestimmt. Es kann aber auch später Geschehenes oder Gegenwärtiges das Leben der ganzen Gemeine in einer Weise bewegen, dass diese Erregung das Bedürfniss einer gottesdienstlichen Aeusserung und Bethätigung hervor-

---

*) „Drey grosse missbreuch sind ynn den gottisdienst gefallen, Der erst, das man gottis wort geschwygen hat und alleyne gelessen, und gesungen ynn den kirchen, das ist der ergiste missbrauch, Der ander, da Gottis wort geschwygen gewesen ist, sind neben eyn komen, so viel unchristlicher fabeln, und lugen, beyde ynn legenden, gesange, und predigenl das greulich ist tzu sehen.... Nu disse missbreuch abtzuthun, ist auffs erst tzu wissen, das die Christlich gemeyne nymer soll zu samen komen, es werde denn da selbs Gottis wort gepredigt und gebett, es sey auch auffs kurtzist." Von ordenung gottis dienst ynn der gemeyne. A. L. Richter a. a. O. Bd. I, p. 1. Walch Th. X, p. 262.

**) W. Beste, „Dr. M. Luther's Glaubenslehre", Halle 1845, p. 245. „Weil alles Gottesdienstes das grösste und fürnehmste Stück ist Gottes Wort predigen und lehren, halten wir's mit dem Predigen und Lesen also etc." — Walch Th. X, p. 276. Daniel „Cod. lit." II, p. 104: „Eine fleissige Predigt göttliches Wortes ist der eigentliche Gottesdienst des neuen Testaments und dem allmächtigen Gott viel angenehmer, heiliger und besser, denn alle Gottesdienste und alle Opfer des neuen Testaments." Th. IV, p. 2380.

ruft.*) Die Zeit solcher Feier wird natürlich durch die Zeit jener Erregung bestimmt und nicht von der Zeitfolge des Kirchenjahres und dem Principe seiner Anordnung abhängig werden.

Es kann aber eine Gemeine durch Schmerzliches oder Erfreuliches der Gegenwart zu weiteren Cultusakten erregt und gedrängt werden. Im ersteren Falle entstehen ernstere, den alten Fasttagen ähnliche Feiertage, im letzteren ausserordentliche Festtage.

Die Fasttage im eigentlichen Sinne sind von der evangelischen Kirche schon in ihrer ersten Zeit beinahe völlig aufgegeben, doch nicht ebenso vergeistigte, von Veräusserlichung und Werkdienst befreite Fasttage. Das Schmerzlichste der Gegenwart, was eine ganze evangelische Gemeine als solche am meisten oder eigentlich allein berührt, ist aber die stets sich wiederholende Erfahrung, dass sie immer noch nicht ist, was sie sein sollte, dass sie des Ruhmes vor Gott ermangelt und von dem Ziele, welches sie erreichen soll, noch weit entfernt ist. Diese Erfahrung erzeugt das Bedürfniss, sich zuerst wieder durch Busse herzustellen, ehe sie sich der Freudigkeit und also auch den freudigen Festen der Kirche hingeben kann. Nun wird zwar allsonntäglich vom Sündenbekenntniss ausgegangen und noch mehr in der Vorbereitung zum heiligen Abendmahl; allein zur stärkeren Erbauung oder vielmehr zur Herstellung des wankenden Grundes kann doch auch bloss diesem Bedürfniss und dieser Erfahrung ein ganzer, vergeistigter Fasttag gewidmet werden. Dies ist der Sinn und die Entstehungsart der evangelischen Buss- und Bettage. Sie sind eine beschränkte Wiederaufnahme oder eine Vergeistigung der Fasten in ihrem ursprünglichen Sinne als einer Zeit der Selbstzüchtigung und der Trauer, der Reinigung und Wiederherstellung auf dem Grunde des Factums, dass das Leben der Gemeine nicht, wie es sollte, ein christliches geblieben, dass die christliche Freiheit gemisbraucht und darum wieder die Strenge und die Zucht, gleichsam das alte Testament an die Stelle des Evangeliums, herstellend eintreten muss.**)

---

*) Der ganze Heiligenkultus der kath. Kirche ist von dieser Art.

**) Die Symbole verwerfen übrigens das leibliche Fasten nicht entschieden, sondern nur, dass man einen nothwendigen Dienst daraus mache. Conf. Aug. Art. 26. Abus 5. de Discrimine Ciborum p. 57: „Insuper docent, quod quilibet christianus debeat se corporali disciplina aut corporalibus exercitiis et laboribus sic exercere et coercere, ne saturitas aut desidia exstimulet ad peccandum, non ut per illa exercitia mereamur gratiam, aut satis faciamus pro peccatis........ Itaque non damnantur ipsa jejunia, sed traditiones, quae certos dies, certos cibos praescribunt cum periculo conscientiae, tamquam istiusmodi opera sint necessarius cultus. Apolog. Conf. Aug. Art. XV de Traditionibus Humanis in Ecclesia besonders p. 213—14. — Confessio Helvet. II, art. 24. De Feriis, jejuniis,

Die ältesten Beispiele dieser Tage sind wohl die in den hessischen Kirchenordnungen. Nur in Schweden kommt noch früher, schon 1544 ein von Gustav Wasa angeordneter allgemeiner Bettag vor. In Kursachsen wurde ausser den 1619 vorgeschriebenen Freitagsbusspredigten erst 1664 beim Türkenkriege ein Busstag angeordnet.*) Was aber die hessischen Busstage betrifft, so heisst es schon in (Bucer's) „Ordnung der K. Uebung für die Kirche zu Cassel“ von 1539 § 13 (Landesordnung I, p. 119): „Von besonderen Betetagen. Alle Monat soll man einen Tag fürnehmen, dazu man das Volk fleissiger zu kommen, ernstlicher Weise vermahnen soll, und da eine gemeine Ermahnung zur Busse thun, mit ernster Ermeldung der Ruthen Gottes, so uns zum Theil schon zugeschickt, zum Theil noch künftig wahrlich gedräuet werden. Nach solcher Predigung soll man das Volk zum Gebet, Almosen und rechtem Fasten treulich vermahnen. Und nachdem ein jeder bei ihm selbst gebetet für die fürgehalten Nothdurft, soll der Pfarrer ein gemein Collect zu Deutsch verlesen, darin solch Gebet ordentlich summirt werde. Und die Gemeine nach dem Gesang, das sich dazu reimet, und Segen lassen hingehen. Solche Gebettage, wo grössere Noth und Anfechtung fürfiele, soll man öfter halten.“ **)

Dieser Vorgang Bucer's scheint auch auf die späteren hessischen Kirchenordnungen fortgewirkt zu haben.***) Schon in der ersten des Landgrafen Philipp vom Jahre 1566 findet sich eine sehr ausgebildete Liturgie für einen solchen evangelischen Buss- und Fasttag. Sie giebt eine ganz theologische Deduction, wie es bei der Unvollkommenheit der wirklichen Kirche immer wieder solcher Züchtigungen bedürfe, auch zur Verhütung und Verminderung der göttlichen Strafen, und ordnet dazu nicht bloss regelmässige sondern auch, sobald grosse Landesnoth (Pest, Hunger, Brand, Wasser etc.) das Zunehmen der göttlichen Strafen also auch der Laster ankündige, ausserordentliche „Bettage“ an. Der Feier derselben soll dann nicht nur eine An-

---

ciborumque delectu. Niemeyer p. 527. Omnia jejunia proficisci debent ex libero spontaneoque spiritu et vere humiliato, nec composita esse ad plausum vel gratiam hominum consequendam, multo minus eo, ut per ipsa velit homo justitiam demereri. Jejunet autem in hunc finem quilibet, ut fomenta carni detrahat, et ferventius Deo inserviat. — Vergl. Augusti a. a. O. X, p. 416—420 und 374—78.

*) C. G. v. Weber, „Syst. Darstell. des im Königreich Sachsen geltenden Kirchenrechts“, Leipz. 1818—29. Bd. II, 1, 24.

**) Vergl. Hassenkamp 2, p. 483—86.

***) Vergl. Kliefoth VII, 468. — A. L. Richter Bd. I, p. 305. nach ihm lautet der Titel: „Ordenung der Kirchen zu Cassel alles eusserliches diensts und göttlicher hendel halben, so die gemeyn Gottes auffzuerbauen jm Glauben von nöten.“ — „sichtbar unter dem Einflusse des Strassburgischen Elements, wahrscheinlich von Kymeus verfasst.“ Vergl. p. 295.

kündigung, sondern auch eine Versammlung der Geistlichen und Aeltesten vorhergehen, welche mit Ernst erwägen solle, welche Laster in der Gemeine zunähmen und wie ihnen zu begegnen sei, und darum auch, wegen welcher Dinge die Gemeine in der Predigt des Bettages zu erinnern ein besonderes Bedürfniss sei. Auch sollen hierbei schon Einzelne, welche Aergerniss gegeben haben, vorgefordert und gestraft werden. Die Feier selbst soll dann bestehen in Singen von Psalmen, besonders Ps. 51 oder 79, dann der Litanei, worauf „die Kirche antwortet", auch Lesung von Daniel 9 „als eine Beicht oder Bekenntniss der Sünden im Namen der ganzen Kirche" vor oder nach der Predigt. Dann die Predigt über einen prophetischen oder sonstigen biblischen Text, worin die Sünde gestraft wird, etwa Jes. c. 28, c. 56—59; Jes. c. 2—9; Ezech. c. 11—23; Hosea etc., und soll die Predigt „ganz gerichtet werden auf die gegenwärtige Gelegenheit, Geschäft und Handel der Kirche". Bei den ausserordentlichen Bettagen aber soll mit noch mehr Umsicht der „Text oder Spruch auserwählt werden, der dem gegenwärtigen Stande der Kirche dienlich sei", und darum sollen die Aeltesten hierüber berathen. Zugleich sollen Alle „an allen Orten des Landes öffentlich vermahnt werden, dass sie mit öffentlichem Fasten und Abbruch der Speis und Trank, auch mit Weinen über die Sünde und Beten" ihre Bussfertigkeit bezeugen, wofür Stellen des alten Testaments, wie 2 Chron. 20, Jerem. 26, Jona 3, Akt. 12 angeführt werden. *)

Schon aber die Kirchenordnung von 1573 gedenkt der Fasten nicht mehr, fordert die ordentlichen Bettage jeden Monat und zieht sie, wie es scheint, mit den ausserordentlichen zusammen, welche zwar noch erwähnt werden, aber ohne dass ein besonderes Verfahren für sie vorgeschrieben wird. Von Berathungen vorher, wegen welcher Dinge Rügen nöthig seien, ist nicht mehr die Rede, ebenso wenig vom Eingehen auf besondere Bedürfnisse. Statt dessen tritt eine Empfehlung, sich in der Predigt der Kürze zu befleissigen, an die Stelle.

Hier ist nun auch bemerkenswerth, wie allmählich, nicht ohne Misverständnisse, eine Mischung des Ungleichartigsten entstanden ist. Es kommt nämlich schon hier eine Stelle vor, wo gesagt wird, es sei aber auch billig, wie man Gott auch in gemeiner Noth um Milderung anrufe, so auch ihm zu danken, wenn er uns eine besondere Gutthat erweise, oder die wohlverdiente Strafe mildere, und dass

*) Hier sieht man deutlich die antike supplicatio, das alttestamentliche und katholische Fasten und zugleich eine Form der im übrigen Leben schon eingeschränkten hier auf eine kirchliche Form reducirten Sittenzucht.

dies geschehe entweder an den regelmässigen oder an eigends dazu anzusetzenden Bettagen, „da dann die Gesänge, Predigten und Gebete alle zur christlichen Danksagung gerichtet sein sollen". Dies ist dem ganz entgegengesetzt, was für die Bussbettage vorgeschrieben war. Die Kirchenordnung von 1573 giebt für solche Danktage bei ausserordentlichen Wohlthaten Gottes auch schon Formulare, z. B. eins „für Errettung aus gemeinem Jammer".

In allen diesen Bestimmungen schliesst sich ihr denn auch die Kirchenordnung von 1657 meist wörtlich an, indem sie nur die Gebetsformulare noch vermehrt. Sie gebraucht zuerst, aber nur in der beides Verschiedene zusammenfassenden Ueberschrift, den Ausdruck von „Bet- und Danktagen".

Auch in anderen evangelischen Landeskirchen kommen im XVII. Jahrhundert beiderlei Bettage, sowohl Busstage als auch Danktage vor, z. B. in Kursachsen zuerst seit 1664 ausserordentliche bei Landeskalamitäten, dann seit 1672 regelmässig drei alljährlich. Da man es aber mit Recht für monströs hielt, Busstag und Dankfest in eins zu verbinden, aber doch auch ein Dankfest wollte, so wurde 1681 statt des einen der drei Busstage ein Dankfest eingeführt.

Auch in Preussen gab es bis Mitte des XVII. Jahrhunderts ausserordentliche Busstage, seit 1667 wegen des Türkenkrieges monatliche „Buss-, Fast- und Bettage". Vor 1710 wurden sie auf vier im Jahre beschränkt und diese dann unter Friedrich II. 1773 auf einen reducirt, welcher auf den Mittwoch nach Jubilate gesetzt ist,*) seit 1816 auch für Sachsen und seit 1825 auch für Westfalen.

Aber schon durch die Regelmässigkeit der Wiederkehr verlieren diese Buss- und Bettage ihren ursprünglichen Charakter, welcher gerade auf Wahrnehmung eines besonderen Bedürfnisses beruht. Noch mehr fordern eigentlich die besonderen Dankfeste eine besondere Veranlassung. Sollen aber die Busstage regelmässig sein, so werden sie, wie die Fasten der alten Kirche, immer am besten vor einem Feste, für welches man sich durch Busse reinigen, fähiger und empfänglicher machen will (und zwar richtiger nicht auf einem Sonntage), ihre Stelle finden. Hier erinnern sie auch daran und drücken aus, dass doch die christliche Busse nicht Selbstzweck, sondern nur Uebergang zu einem sein Ziel erreichenden, christlichen Leben in Friede und Freude im heiligen Geiste sein soll, dass sie also, wenn sie in den Cultus eintritt, auch immer eine Tendenz hat, sich in einem

*) Vergl. H. F. Jacobson p. 465—66. Durch dasselbe Edict schaffte Friedrich II. auch die dritten Feiertage der hohen Feste ab und bestimmte die auf p. 483 erwähnte Veränderung hinsichtlich des Himmelfahrttages.

freudigen Feste oder in einem Sakrament zu vollenden. Am weitesten aber scheint die Entfernung von der ursprünglichen Bestimmung dieser Buss- und Bettage, wenn sich mit dem Trauertage sogleich ohne besondere Veranlassung ein Dankfest verbinden soll, und wenn nicht in einem christlichen Feste mit einem historisch bestimmten Charakter oder im Sakrament der Trost und die Freudigkeit nach der Busse gesucht wird. [Es müsste sonst der in der hessischen Kirchenordnung vom Jahre 1573 ausgedrückte Gedanke des Dankes für Milderung der göttlichen Strafe sein, welcher die Verbindung rechtfertigte.] Und doch scheint bei dem auf das alte Allerheiligenfest (am 1. Nov.) gesetzten jährlichen Bettage in Kurhessen diese Verbindung des Ungleichartigen festgehalten zu sein, eine liturgisch monströse Combination, welche wieder zu trennen dringend nöthig sein dürfte.*)

Ein andrer, in einigen evangelischen Ländern eingeführter Trauertag ist ein evangelisches Todtenfest. Das ist keine Missa pro defunctis, auch ist es wohl kaum an die Stelle derselben gesetzt, sondern nur ein Tag zur Erinnerung an die in dem letzten Jahre Gestorbenen. Es besteht z. B. in Preussen auch erst seit 1813 oder eigentlich erst seit der Cabinetsordre von 1816, und die Veranlassung dazu waren die zahllosen Opfer an Menschen, welche die Freiheitskriege gefordert hatten. Die preussische Agende enthält ein besondres Gebetsformular für dies Fest. Es ist freilich von den lutherischen Gegnern der preussischen Agende, z. B. von Guericke dagegen erinnert worden, dass das eigentliche christliche Todtenfest, unzertrennlich von der Hoffnung der Auferstehung, das Osterfest sei. Auch Kliefoth (VIII, p. 259) verwirft es als „nur aus der dogmatischen Confusion der Union von der modernen Sentimentalität erzeugt“. Indessen kann man diesem Feste gegenüber doch noch einen andern Standpunkt einnehmen, nach welchem es tröstlich und erbauend sein kann, wie dies Schleiermacher**) in mehreren Todtenfest-Predigten näher erläutert. Soll es aber gefeiert werden, so ist die Stelle im Kirchenjahre, welche

---

*) Die wallonische Kirche in Hanau kennt 1) regelmässige jeunes, 1674 auf jeden ersten Mittwoch im Monat, 1677 auf jeden ersten Mittwoch im trimestre gelegt — 2) ausserordentliche jeunes „dans le but de prévenir quelque grand malheur public ou d'éloigner un fléau“, z. B. 1606 Pest. Für diese ausserordentlichen jeunes citirt Le Clerc Vorschriften vom Jahre 1624. Beide zusammen werden dort genannt solennités de tristesse, denen entgegengesetzt werden solennités de la joie, z. B. Weihnachten. Vergl. die „discipline des églises réformées de France“ bei Soulier p. 225 art. 3.

**) Schleiermacher's sämmtl. Werke, 1846, Abth. II, Bd. 4, p. 157 ff., 182 ff., 282 ff., 353 ff.

man ihm in Preussen gegeben hat, nämlich Ende November vor dem Advent, sehr passend.

Ausserdem können wohl auch noch ausserordentliche Feiertage bei gegenwärtigen Calamitäten, Bittfeste bei Ausbruch von Krieg, Pest, Cholera, Mangel, Wassersnoth u. s. w. angesetzt werden; indessen werden sie, wie diese Leiden selbst, nur selten und dann ähnlich wie die Busstage bestimmt sein.

Ausserordentliche Festtage entgegengesetzten Charakters können veranlasst werden durch Ereignisse der Vergangenheit oder Gegenwart, welche erfreulicher Art, Gegenstände des Dankes, auch z. B. des Dankes für überstandene Leiden und für die Zukunft der Fürbitte sind, falls sie für das kirchliche Leben überhaupt von Bedeutung sind.

Die Veranlassungen dazu können entweder 1) die ganze evangelische Kirche oder 2) eine ganze Landeskirche und ihr Verhältniss zum Staate, oder 3) nur eine einzelne Gemeine angehen.

1) Ein Fest der ersten Art ist ein alljährliches Reformationsfest, welches in den meisten Gegenden der lutherischen Kirche entweder am 31. October [in Preussen an dem darauffolgenden Sonntag] im Rückblick auf den 31. October des Jahres 1517 oder am 25. Juni [resp. dem nächstfolgenden Sonntage] im Rückblick auf den 25. Juni 1530 gefeiert wird. Ersteres ist in Sachsen u. a., letzteres in Würtemberg u. a. der Fall. In einigen Ländern wird es aber auch als ein Fest der zweiten Klasse, als ein nur die Landeskirche angehendes gefeiert und danach die Zeit bestimmt, oder es besteht diese Feier neben der allgemeinen, d. h. es wird die Einführung der Reformation in einem einzelnen Lande auch nach dem Datum, wo diese einen bestimmten Abschluss erhielt, gefeiert. Im Jahre 1845 waren in Kurhessen Verhandlungen im Gange über Einführung eines Reformationsfestes; allein wo das Alte unbedingt und ohne Würdigung vorgezogen wird, müssen ja alle Reformen vereitelt werden.*)

Der zweiten Klasse jener ausserordentlichen Feiertage werden ferner fast alle diejenigen zuzurechnen sein, welche in gemeinsamen bürgerlichen Verhältnissen ihre Veranlassung haben. Dahin gehören Feste beim Regierungsantritt eines neuen Regenten oder beim Tode eines Regenten, jene mehr als Feste der Fürbitte

*) Durch Ministerialbeschl. vom 24. Mai 1845 war dem kurfürstl. Consist. zu Cassel aufgegeben worden, „diejenigen ev. Staaten des deutschen Bundes, in welchen ein Reformationsfest (alljährl.) begangen wird, unter jedesmal. Bemerkung des Tages und der Art und Weise der Feier, speziell zu bezeichnen". Daraufhin wurde der Verf. vom Consist. ersucht, über die zu Bericht gestellten Fragen Mittheilung zu machen.

und der Gelübde für die Zukunft, diese mehr als Feste der Erinnerung und des Dankes für das Vergangene. Kirchliche Feste zur Geburtsfeier des Regenten tragen beiderlei Charakter. In Preussen ist diese Feier durch Circulare vom Jahre 1856 und 1861 neu geregelt. Ferner gehören hierher Gedächtnisstage denkwürdiger vaterländischer Ereignisse oder, wenn sie soeben geschehen sind, unmittelbare Dankfeste. Dergleichen sind Dankfeste für Siege oder Friedensschlüsse. Für Kurhessen hat noch eine Verordnung vom 26. August 1817 die Feier des 18. October vorgeschrieben. Die revidirte preussische Agende von 1829 enthält auch einen „Gedächtnisstag der Friedensfeier nach dem Befreiungskriege" am vorletzten Sonntage des Kirchenjahres in Beziehung auf den Frieden von Paris am 20. November 1815. In anderen Ländern sind neuerlich auch Jahresfeste der Ertheilung constitutioneller Verfassungen eingeführt, z. B. im Königreich Sachsen; in noch mehren kirchliche Bittfeste bei der Wahl der Abgeordneten oder bei Eröffnung der Landtage.

Das ganze Land ist auch betheiligt bei Erntefesten, welche entweder Dankfeste, oder solche sein werden, worin bei Miswachs und Mangel Trost und Erhebung gesucht wird. Sehr verwandt damit sind auch Gemeinegottesdienste bei dem Ausbruch einer Seuche, oder Dankfeste, wenn dergleichen überstanden ist. Alle solche Feste haben das für sich, dass sie eine höhere Lebendigkeit zu haben und zu geben pflegen, dass sie lebendiger, als bisweilen selbst die regelmässigen, die grossen Heilsthatsachen des Christenthums feiernden Feste, Kirche und wirkliches Leben mit einander verbinden. Daher sie auch fast niemals ohne Nachtheil wieder abkommen.*)

---

*) Th. Kliefoth VIII, p. 260: „Man hätte bedenken sollen, dass alle diese Tage ihrer Natur nach sacrificielle Tage, Bet- und Danktage sind." Deshalb komme ihnen der Name „Feste" nicht zu. „Ein Fest wird nur durch göttl. Heilsthaten, nicht durch unser Bitten und Danken construirt." Er ist auch unzufrieden mit der Verlegung derselben auf Sonntage. „Diese Tage haben eine ihnen nicht zukommende pretensiöse Stellung eingenommen: sie haben sich anmasslich in das Jahr des Herrn hinein, den Tagen und Festen des Herrn gleichgestellt. Unsere Kirche hat hier nichts Besseres gethan, als was die mittelalterl. K. that, wenn sie die Tage ihrer Heiligen neben die Tage und Feste des Herrn rangirte." — „Sie haben die Trinitatissonntage, auf welche sie gelegt sind, um ihre Bedeutung gebracht, und so den Zusammenhang des Kirchenjahres zerrissen." „Es mussten ihnen bestimmte Trinitatissonntage angewiesen werden, deren Perikopen sich auf jene Specialien ziehen lassen, und der Predigt musste aufgegeben werden, bei Auslegung dieser Tagesperikopen auf solche Fakten Bezug zu nehmen. Statt dessen hat man sie fast alle so gelegt, dass sie die Perikopen der Sonntage verdrängen und die ganze Bedeutung derselben für sich in Anspruch nehmen."

Feiertage endlich der dritten Classe, welche nur eine einzelne Gemeine angehen, können wieder entweder bloss durch deren kirchliche Verhältnisse oder durch Ereignisse, die auch das bürgerliche Leben derselben berühren, veranlasst werden. So werden bei der Theilnahme, welche Gemeine und Geistliche verbinden soll, und bei der grossen Wichtigkeit dieser Verbindung für die ganze Gemeine, ausserordentliche Feiertage hervorgerufen werden bei eintretenden Veränderungen in diesem Verhältniss, beim Abschied eines Predigers oder beim Amtsantritt eines neuen Predigers, auch beim Jubelfeste des Geistlichen. Man wird nicht sagen können, dass dergleichen sich nicht zu einem Cultusakte eigne. Zwar wird der Geistliche selbst eine solche Feier nicht suchen dürfen; allein sie wird so sehr die natürliche Folge eines lebendigen Verhältnisses zwischen der Gemeine und dem Geistlichen sein, dass man sie vermissen würde, wenn sie nicht stattfände, zumal da der Cultus die einzige Erscheinungsform des kirchlichen Gemeinelebens überhaupt ist.

Aehnliches wird zu erwarten sein bei erheblichen Veränderungen und Reformen im kirchlichen Zustande der Gemeine: Einweihung eines Kirchengebäudes, Wiedereröffnung einer hergestellten Kirche, Einweihung eines Kirchhofes, einer Orgel u. a. Kliefoth meint zwar, Feierlichkeiten der letzteren Art seien unevangelisch, weil sie nicht Menschen sondern Sachen angingen. Der evangelische Cultus habe es nur mit Menschen zu thun und kenne keine Heiligkeit des Ortes, also auch keine Weihe dafür. Allein es ist ja auch bei dergleichen Feierlichkeiten nicht so sehr von den Sachen als vielmehr von den Menschen in ihrem Verhältniss zu den Sachen die Rede. Die Gemeine steht da gleichsam an einem neuen Zeitabschnitte. Bei der Einweihung einer neuen Kirche z. B. liegen ihr Gedanken, wie die alte Kirche verwandt, wie die neue zu verwenden, was in jener erlebt, was in dieser zu erleben sei, nahe. Es sind Feste ähnlich dem Neujahrstag. Das neue Jahr ist auch ein in Besitz zu nehmendes und zu verwendendes göttliches Geschenk, und auf diese Verwendung bezieht sich die Cultusäusserung.

Endlich können auch durch Verhältnisse des bürgerlichen Lebens einer einzelnen Gemeine ausserordentliche Feiertage veranlasst werden, z. B. Gedächtnisstage zur Erinnerung an Pest, Hunger, Feuer- und Wassersnoth (so giebt es in Rinteln zwei Danktage zur Erinnerung an Ueberschwemmungen von 1643 und 1682), oder kirchliche Fürbitte wegen eines Wahlaktes z. B. von Geistlichen oder Aeltesten.

II. Kirchliche Handlungen.

§ 37.

Allgemeines.

Von den Akten des Gemeinegottesdienstes, welche alle Mitglieder der Gemeine gleich sehr angehen, unterscheiden sich solche cultische Akte, welche durch besondere für das christliche Leben der Einzelnen wichtige Verhältnisse bestimmt sind und darum wenigstens auf die Theilnahme der ganzen Gemeine Anspruch machen und zu einer Manifestation in ihrem Cultus herangezogen zu werden fähig und bedürftig sind.

Den Mitgliedern der Gemeine, welche an einem entscheidenden Wendepunkte ihres christlichen Lebens stehen, wird es ein Bedürfniss, den Moment des Eintrittes in die neuen Verhältnisse an den Ort der Gemeineversammlung und in das Zusammensein mit der Gemeine zu verlegen, auch um sich für die Erfüllung der neuen Verpflichtungen durch die Oeffentlichkeit des Eintrittes in dieselben zu kräftigen und wohlthätig zu binden*), und diesen Eintritt durch eine vorbildliche, symbolische Handlung zu bezeichnen. Bei der Berücksichtigung aber, welche die besonderen Lebensverhältnisse Einzelner innerhalb des Cultus von Seiten der übrigen Gemeine erfahren, entsteht bei dem darauf bezüglichen Cultus für alle Zusammenwirkenden ein vom Gemeinegottesdienst verschiedenes Verhältniss. Während nämlich im Gemeinegottesdienst nur zwei im Wechselwirkung einander gegenüberstehen und, wenn auch nicht in gleichem Masse, zusammenwirken, findet in solchen Cultusakten, welche Einzelne näher angehen, oder in den „kirchlichen Handlungen“ im engeren Sinne eine Wechselwirkung zwischen drei ihrer Stellung nach Verschiedenen statt: zwischen dem Geistlichen, den eigentlich Betheiligten und der übrigen Gemeine. Und zwar ist der Geistliche dabei mehr thätig und mittheilend, die Betheiligten mehr empfangend und die Gemeine mehr im Allgemeinen theilnehmend sowohl an dem, was bei der Handlung die Kirche überhaupt interessirt, als auch an dem besonderen Wohl und Wehe der Betheiligten. Sie wird also theils durch die Theilnahme selbst und durch die Erinnerungen, welche sie weckt, empfangend angeregt, theils kann sie mitthätig sein durch die Fürbitte. Da nun alle Drei das, was sie bei dem Cultusakt erfüllt, auch äussern können, so würde zur vollständigsten Administration

---

*) Nicht bloss die Ehe, sondern auch jeder Genuss des heil. Abendmahls schliesst ein bindendes Versprechen und Geloben in sich.

einer kirchlichen Handlung im engern Sinne auch dies eigentlich gehören, dass alle Drei eine Form für diese Aeusserung erhielten.

Die kirchlichen Handlungen werden sich nun eintheilen lassen nach einer schon in den alten Kirchenordnungen gebrauchten Eintheilung, in Sakramente und andere sakramentliche oder den Sakramenten ähnliche Handlungen.*) In den ersteren, in Taufe und Abendmahl, mit welchem letzteren sich Busse und Absolution, anfangs auch bei den Evangelischen noch geschieden, verbunden hat, vollzieht sich auf dem Grunde eines Bedürfnisses, welches hier den besonderen Fall der Betheiligten constituirt, ein erster oder ein erneuerter Eintritt in die Gemeinschaft Christi und der Kirche. Hier ist es also ein besonderes Verhältniss des Einzelnen zu dem ganzen ungetheilten Christenleben selbst, welches im Sakrament eine Verwirklichung und Vollendung sucht unter der Theilnahme der Gemeine. Soll aber das christliche Leben des Einzelnen sich nicht im Uebrigen zu sehr vom christlichen Gemeinleben und seinen Erscheinungsformen isoliren, so wird auch jede andere Form der Theilnahme der Gemeine an jedem anderen entscheidenden Wendepunkte desselben willkommen sein. Die Gemeine wird das Bedürfniss haben, ihre Theilnahme daran durch Fürbitte u. s. w. zu bethätigen, und der Einzelne wird das Bedürfniss haben, was ihn bewegt und bekümmert, vor die Augen und die Theilnahme der öffentlichen Gemeine zu bringen. So lässt also auch das Interesse, welches die Gemeine mit den Einzelnen in Bezug auf die übrigen für ihr christliches Leben entscheidenden Veränderungen verbindet, und die Bezeugung dieses Interesses Cultusakte entstehen selbst abgesehen von rechtlichen Verhältnissen, welche etwa z. B. bei

---

*) Anders ist die Eintheilung, welche für alle kirchlichen Handlungen von Nitzsch (Prakt. Theol. Bd. II, § 344, p. 344) vorgeschlagen und von J. W. F. Höfling („Von der Compos. der christl. Gemeinegottesdienste oder von den zusammengesetzten Akten der Communion", Erlang. 1837, p. 2) von Al. Schweizer („Homiletik" p. 97) und W. Otto („Evang. prakt. Theol." § 231, p. 531) mit grosser Anerkennung angenommen worden ist. Nitzsch theilt nämlich ein in: Akte der Communion, der Benediction und der Initiation. Diese Eintheilung wird dadurch begründet, dass die Gemeine 1) als Ganzes bestehe, 2) in ihren einzelnen Gliedern und 3) sich ergänze und vermehre, und hiernach wird bei Schweizer 1) ein cultisches, 2) ein pastorales und 3) ein halieutisches Element im ganzen Cultus unterschieden. So wird das heilige Abendmahl als ein Akt der Communion, die Taufe mit der Confirmation als Akte der Initiation und alle übrigen kirchlichen Handlungen (Eheschliessung, Ordination etc.) als Akte der Benediction angesehen. Allein die Theilnahme am heil. Abendmahl ist doch mehr Sache des Einzelnen und ist darum nicht mehr ein Akt bloss des Gemeinegottesdienstes geblieben. Ausserdem ist die Scheidung zwischen Initiation und Benediction doch auch eine sehr fragliche.

Schliessung von Ehen unter Anerkennung und Mitwirkung des Staates dadurch zugleich eine Sanction erhalten.*)

Nun kann zwar die Gemeine nicht in alle Erlebnisse des Einzelnen eingehen, welche für sein christliches Leben von entscheidender Bedeutung sind, auch wird sich nicht scharf abgrenzen lassen, für welche es angemessen sei und für welche nicht. Nur die allgemeinsten natürlichen Verhältnisse Aller wird sie berücksichtigen und ihre Theilnahme daran bethätigen können, und zwar sowohl durch den Geistlichen als Liturgen an ihrer Stelle als auch durch eigene Gegenwart und thätige Mitwirkung. Solche allgemeinen Verhältnisse sind aber Schliessung der christlichen Ehe als der Begründung des christlichen Hausstandes, welcher die Pflanzschule ihrer neuen Mitglieder wird, und das Absterben ihrer Mitglieder. Auch ist die ganze Gemeine bei der Einweihung der Vertreter für ihren Dienst, bei der Ordination, betheiligt, so wie die Vertreter andererseits dabei der Theilnahme und Fürbitte der Gemeine bedürfen. Für alle übrigen grossen und folgenreichen Veränderungen, welche den Einzelnen in einer auch für sein christliches Leben entscheidenden Weise betreffen, und in Bezug auf welche er daher seines Verhältnisses zu Christus inmitten der Gemeine sich bewusst zu werden ein Bedürfniss hat, ist ihm in der Theilnahme am heil. Abendmahle die geeignetste Form gegeben.

Noch ist hierbei Eins nicht zu übersehen. Wenn es nämlich versucht wird, Liturgisches insbesondere kirchliche Handlungen der evangelischen Kirche aus Früherem zu erklären, so ist dabei öfter der Umstand wohl in Betracht zu ziehen, dass seit der Reformation Lehre und Cultus nicht immer gleichmässig reformirt und gereinigt sind. Vielmehr ist bisweilen die Cultusreform hinter der Lehrreform zurückgeblieben, und es sind alterthümliche Cultusformen beibehalten worden, welche mehr der alten Lehre conform waren, z. B. der Exorcismus, die exhibitiv lautende Absolution, ebenso bei der Confirmation die Formel: „Nimm hin den heiligen Geist" als exhibitive u. a. m. Wo nun diese alterthümliche Form neben der modificirten Lehre aufrecht erhalten wird, da bleibt die Möglichkeit, dass sie auch zur Wiederherstellung der alten Lehre treibe; man muss sich daher immer wohl bewusst bleiben, dass man die alte Form nicht in ihrem ursprünglichen Sinne braucht.

*) Weiteres hierüber siehe schon oben in § 11, p. 71 ff.

1) Die Feier des heiligen Abendmahls.

§ 38.

Ursprüngliche und gegenwärtige Praxis.

Die Feier des heil. Abendmahls gehörte ursprünglich unzweifelhaft zu den Akten des Gemeinegottesdienstes, ist aber in dem Grade zu einer „kirchlichen Handlung“ geworden, in welchem die Theilnahme daran von der subjectiven Entscheidung und Selbstprüfung des Einzelnen abhängig und somit eine partielle geworden ist.

Von dem ersten ursprünglichen Verhältniss her hat sie noch den Namen der Communio behalten. Im neuen Testamente sind *κλάσις τοῦ ἄρτου* (Act. 2, 42), *τράπεζα κυρίου* (1 Cor. 10, 21), *κυριακὸν δεῖπνον* (1 Cor. 11, 20) die gebräuchlichsten Bezeichnungen. Den Namen „Gemeinschaft“ für die Feier des heil. Abendmahls vorzugsweise oder doch für eine Feier zu gebrauchen, bei welcher das heil. Abendmahl Mittelpunkt und Hauptsache, ist schon im IV. Jahrhundert bei griechischen und lateinischen Schriftstellern ganz gebräuchlich. Bei den ersteren sind *κοινωνία* „Gemeinschaft“ und *σύναξις*, welches eigentlich auch nur so viel als *συναγωγή* „Versammlung“ bedeutet, schon sehr früh*) Bezeichnungen für die christliche Gemeinschaft und Versammlung nicht der Katechumenen sondern der Fideles selbst, so auch für das heil. Abendmahl, den Mittelpunkt derselben.**) Und bei *κοινωνία* ist prägnant nicht bloss nach 1 Cor. 10, 16 an die Gemeinschaft mit Christus, sondern auch und ursprünglich wohl vorzugsweise an die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander gedacht, wobei das Abendmahl eine Hauptsache und ein Hauptzeichen derselben war. „Die Theilnahme an den göttlichen Mysterien“, sagt Isidor von Pelusium I, 228, „wird deshalb *κοινωνία* genannt, weil sie uns die Einigung (*ἕνωσις*) mit Christus***) gewährt

*) Joh. Casp. Suicer, „Thesaurus ecclesiasticus“, Amsterdam 1728, Bd. II p. 126: *Κοινωνία.* führt u. a. an Dionys. Areopagitae Hierarch. Eccles. c. III, p. 242 *Μυστήριον συνάξεως, εἴτουν κοινωνίας.* Chrysost. Homil. X in Joh. *πνευματικὴ καὶ φρικτὴ τῶν μυστηρίων κοινωνία.* Chrysost. Homil. XXVII in 1 Cor. p. 419: *ὥςπερ οὗ καὶ ἔστιν, οὐκ ὀφείλεις ὡς ἴδια ἀποσπᾷν, ἀλλ᾽ ὡς τοῦ κυρίου καὶ τοῦ δεσπότου ὄντα, κοινῇ πᾶσι προτιθέναι. τοῦτο γάρ ἐστι κυριακόν.* Theodoret quaest. LII in I Reg. p. 253: *οὐχ οἱ ἱερώμενοι μόνοι μεταλαμβάνουσι τοῦ δεσποτικοῦ σώματός τε καὶ αἵματος, ἀλλὰ πάντες οἱ τετυχηκότες τοῦ ἁγίου βαπτίσματος.*

**) Nicht a potiori, sondern das Besondere erhält den allgemeinen Namen.

***) J. C. Suicer a. a. O. p. 126: Isidorus Pelusiota lib. I, Epist. CCXXVIII *Κοινωνία κέκληται ἡ τῶν θείων μυστηρίων ματάληψις, διὰ τὸ τὴν πρὸς Χριστὸν ἡμῖν χαρίζεσθαι ἕνωσιν, καὶ κοινωνοὺς ἡμᾶς τῆς αὐτοῦ ποιεῖν βασιλείας.* Die

und uns zu Genossen (*κοινωνούς*) seines Reiches macht." Und so erklärt auch später Johannes von Damascus den Namen *κοινωνία*, weil uns das Abendmahl in Gemeinschaft mit Christus und unter einander bringe, indem wir dadurch Glieder am Leibe Christi und somit die einen den andern Glieder werden.*)

Ebenso ist es Anfang des IV. Jahrhunderts schon bei den Lateinern ein gewöhnlicher Sprachgebrauch, z. B. in den Beschlüssen der ältesten Synoden zu Elvira 305, zu Arles 314 (vergl. Bruns II, 2, 109—110), dass das Wort communio zwar auch noch in dem allgemeinen Sinne von der Gemeinschaft mit der Kirche, aber auch schon in dem besonderen von der Hauptform und dem Hauptzeichen der kirchlichen Gemeinschaft, vom heil. Abendmahl, angewendet wird, wie auch um dieselbe Zeit schon der Ausdruck excommunicare beides zugleich bedeutet: Ausschliessung von der Kirchengemeinschaft überhaupt und davon unzertrennlich, Ausschliessung vom heiligen Abendmahle.

So scheint denn die Gemeinschaft mit Christus erst der später hinzugebrachte Sinn zu sein, in welchem nach 1 Cor. 10, 6 das Abendmahl, die *κλάσις ἄρτων*, nun ebenfalls den Namen „Gemeinschaft" sehr passend führen konnte, und noch die Vulgata gebraucht 1 Cor. 10, 16 und an andern Stellen für das neutestamentliche *κοινωνία* nicht den Ausdruck communio, sondern communicatio, participatio, societas u. a. Und bis in die neueste Zeit hat sich in dem Namen „Messe" nicht nur, sondern auch in dem der Communio beiderlei Bedeutung, allgemeiner Gottesdienst der Gemeine überhaupt und Abendmahl insbesondere, neben einander erhalten, wie auch mehrere der ältesten evangelischen Kirchenordnungen noch den Abschnitt, der vom Hauptgottesdienst handelt, „Messe oder Communion" überschreiben.**)

Auch zu dem Namen „Messe" ist die Bedeutung erst hinzugebracht. Ursprünglich bedeutet Missa 1) die Dimissio am Schluss der Feier, dann aber 2) auch früh schon die Feier selbst, welche mit den Worten missa est schliesst, und zwar wohl zuerst die Missa catechumenorum. Und wie eben so früh eine zwiefache Dimissio auf-

---

latein. Uebersetzung, welche bei Suicer daneben steht, hat cum Deo, welches Augusti VIII, p. 28 allein wiedergiebt, als sei Isidor ein lat. Schriftsteller.

*) Joh. Damascenus Orthod. fidei lib. IV, c. XIV, p. 319: *Κοινωνία λέγεταί τε καὶ ἔστιν ἀληθῶς διὰ τὸ κοινωνεῖν ἡμᾶς δι' αὐτῆς τῷ Χριστῷ καὶ μετέχειν αὐτοῦ τῆς σαρκός τε καὶ τῆς θεότητος· κοινωνεῖν δὲ καὶ ἑνοῦσθαι ἀλλήλοις δι' αὐτῆς· ἐπεὶ γὰρ ἐξ ἑνὸς ἄρτου μεταλαμβάνομεν οἱ πάντες, ἓν σῶμα Χριστοῦ καὶ ἓν αἷμα, καὶ ἀλλήλων μέλη γινόμεθα, σύσσωμοι χριστοῦ χρηματίζοντες.*

**) Höfling, „Von der Composition etc." p. 50.

kam, eine erste der Katechumenen vor dem Sakrament*) und eine zweite nach diesem am Schluss des Ganzen, so schied sich auch eine zwiefache Feier vor jeder mit gleichem Namen, so dass also Missa catechumenorum und Missa fidelium jedes zweierlei Bedeutung erhielt, nämlich die einer Entlassung und die einer Feier.**) Später wird Missa noch allgemeiner für jede gottesdienstliche Handlung und Versammlung, auch insbesondere für Vorlesung aus der heil. Schrift oder für jeden Festtag gebraucht, z. B. Missa S. Johannis, Missa luminum. Auch zu diesem Namen trat dann später die Deutung hineintragend hinzu. So erklärt ihn z. B. Origenes: „Potest dici Missa, quia non mittat ad Deum", und der Cisterzienser Gaufredus (im XII. Jahrhundert) sagt: „Hoc autem Sacrosanctum altaris mysterium iccirco missa dicitur, quia ad placitationem et solutionem inimicitiarum, quae erant inter Deum et homines sola valens et idonea missio est." ***)

So bestätigt also schon der Name, dass in der alten Kirche 2) alle Fideles bei ihren gottesdienstlichen Zusammenkünften auch am Abendmahle Theil nahmen. Ausserdem aber giebt es unzweifelhafte, geschichtliche Zeugnisse dafür. Schon Justin sagt in der bekannten Stelle Apolog. 2†), dass Jeder in der christlichen Versammlung zum Genuss des Brotes und Weines hinzutrat, und dass sogar den Abwesenden durch die Diakonen von den geweihten Elementen zugeschickt wurde. Auch noch nach der Verfolgungsperiode blieb es eine Zeit lang so, selbst als der Katechumenat seine frühere Bedeutung verlor. Noch die Beschlüsse des Concils von Antiochia 341 und die Canones apostol. VIII, 13, II, 56 schreiben Allen, die zur Kirche gehen, auch die Theilnahme am Abendmahl vor bei Strafe der Excommunication.††)

Allein diese Praxis, dass jeder Hauptgottesdienst mit der gemeinsamen Feier des heil. Abendmahls endigte, oder auch, dass, wenn das heil. Abendmahl gehalten wurde, alle Anwesenden Theil nahmen, hat

---

*) Augusti VIII, p. 37 ff. Isidorus Hispal. etymol. lib. VI, c. 19: „Missa tempore Sacrificii est, quando Catechumeni foras mittuntur, clamante Levita: „Si quis Catechumenus remansit, foras exeat." et inde Missa, quia sacramentis altaris interesse non possunt, qui nondum regenerati noscuntur."

**) Calixt. de sacrif. Christi 1638, § 89.

***) Epist. 34 bei Marten. Tom. I Anecdot. col. 333. Vergl. Du Cange, „Glossarium mediae et infimae Latinitatis; Paris 1840—50, VII Bde., unter „Missa".

†) *καὶ ἡ διάδοσις καὶ ἡ μετάληψις ἀπὸ τῶν εὐχαρισθέντων ἑκάστῳ γίνεται καὶ τοῖς οὐ παροῦσι διὰ τῶν διακόνων πέμπεται.*

††) Vergl. Herm. Theod. Bruns, „Canones Apostolorum et Conciliorum Saec. IV, V, VI, VII", Berlin 1839, Th. I, p. 81. — Höfling a. a. O. p. 27—30.

sich nicht lange in der Kirche erhalten. Zwar hat die katholische Kirche sich die tägliche Abendmahlsfeier in ihrer Weise nicht nehmen lassen; aber es ist ihr auch nichts darauf angekommen, wenn ihre Priester sie ohne gegenwärtige Communikanten haben begehen müssen. Sie hat das Sacramentum erst in ein gegenwärtiges Sacrificium verkehren müssen, um es dann täglich darbringen zu können auch ohne Rücksicht auf den Zustand und selbst auf die Gegenwart Derer, welchen das Sühnopfer zu Gute kommen soll. Später hat sie wohl durch ihre Kirchenzucht nachzuholfen versucht, aber doch nicht allgemein. Nur die Jesuiten machten um die Mitte des XVII. Jahrhunderts die Forderung der allsonntäglichen Communion für alle Christen geltend und konnten dies desto eher, je mehr sie in Anerkennung des schon für sich wirkenden Sakramentes die subjectiven Zustände der Theilnehmer für unerheblich zu halten die Entschlossenheit*) hatten.

Gegen diesen Mechanismus aber und die in ihm liegende grosse Gefahr erhoben ernstlichen Widerspruch die Jansenisten, welche, den Evangelischen geistesverwandter, mit dem Subjectiven beim Sakramentsgenuss d. h. mit der Selbstprüfung nicht so leichtfertig umgehen wollten. Namentlich war es Anton Arnauld, welcher den Jesuiten und ihrer Forderung allsonntäglicher Communion die einsichtsvollste Beachtung der Erfahrung mehr als der abstracten Doctrin in wahrhaft christlichem und evangelischem Sinne entgegensetzte in seiner Schrift: „De la fréquente communion", 1643, in 4. So drang denn diese jesuitische Forderung selbst in der katholischen Kirche nicht durch.

In der evangelischen Kirche hatte man es von vornherein mit der Vorbereitung zum Sakramentsgenuss strenger genommen, und schon hierdurch musste das heilige Abendmahl in ihr aus einem Akte des Gemeinegottesdienstes zu einer kirchlichen Handlung, die sich auf den Einzelnen bezieht, werden. In dem Masse nun, in welchem diese Vorbereitung jedem Einzelnen zur Gewissenssache gemacht wurde, musste ihm auch die Entscheidung darüber, ob er zu einer Zeit genügend vorbereitet sei, also auch, ob er am Sakrament Theil nehmen dürfe, überlassen und durfte er angesichts des Wortes 1 Cor. 11, 27 bis 29: „Der isset und trinket ihm selber das Gericht", unter keiner Bedingung herzu gezwungen werden.**)

Neuerlichst hat man nun aber auch für die evangelische Kirche

*) Bald wird man sagen dürfen: „die Entschiedenheit."

**) Freilich kann hier in der Aengstlichkeit auch zu weit gegangen werden, wenn man vergisst, dass die beste Kraft und Freudigkeit nicht schon mitgebracht, sondern durch das Sakrament erst empfangen werden soll.

die Wiederherstellung des ursprünglichen Verhältnisses, wie es in der alten Kirche war, als des allein rechten Zustandes dringend gefordert.*) Dies ist unter anderen geschehen in der sonst sehr lehrreichen und für diesen ganzen Abschnitt vor allen anzuführenden liturgischen Schrift von Höfling: „Von der Composition der christlichen Gemeinegottesdienste etc.“ Ebenso 1844 durch die vielbesprochenen, sonst ausgezeichneten „liturgischen Thesen“ von Schmieder, ferner von Kliefoth und von Schöberlein.**)

Allerdings ist es gewiss richtig, dass die gegenwärtige Entfremdung vom heil. Abendmahle und die Vereinzelung desselben nicht normal ist. Es ist richtig, dass die Abendmahlsfeier überhaupt der höchste Cultusakt ist und bleibt, dass alle übrigen Stücke des Gemeinegottesdienstes sich um sie herumgruppirt haben, dass also auch die höchste kirchliche Feier in gemeinschaftlichem Genusse des Sakraments durch die ganze Gemeine würde endigen müssen, und es wäre dringend zu wünschen, wenigstens einige solcher in einer allgemeinen Abendmahlsfeier ausgehenden Hauptgottesdienste zu haben, in welchen dann auch alles Vorhergehende auf die Communion als die Vollendung und Spitze des Ganzen Rücksicht nehmen müsste. Allein wahrhaft evangelisch ist es, in diesen Dingen nicht auf die Richtigkeit der Doctrin allein zu vertrauen und sich keine Illusionen zu machen, sondern mit ernster, bekümmerter Theilnahme auch die Erfahrung zu hören und möglichem Schaden vorzubeugen. Darum liegt in der geschichtlich gewordenen Veränderung, dass die Abendmahlsfeier in der evangelischen Kirche nicht regelmässiger Bestandtheil des Gemeinegottesdienstes geblieben sondern kirchliche Handlung des Einzelnen geworden ist, keineswegs blosse Gleichgültigkeit, sondern der ächt evangelische Gedanke, dass es auf das äussere Werk, auf das blosse Abthun des opus operatum gar nicht ankommt, sondern vielmehr auf den rechten, inneren Zustand, auf die sola fides, dass es darum mit der Vorbereitung sehr ernst zu nehmen ist und zugleich auch dem Mechanismus und der Gefahr der Abstumpfung durch die Alltäglichkeit gerade bei diesem theuersten Heiligthume der Kirche mit aller Vorsicht gewehrt werden muss.***) Nach Matth. 5,

*) Katholischerseits wird auch noch jetzt z. B. von Xaver Schmid den Protestanten der Vorwurf gemacht, dass sie Hauptgottesdienste hätten, welche eine blosse Missa catechumenorum wären; a. a. O. Bd. I, p. 476.

**) Th. Kliefoth, „Liturg. Abhandl.“ Bd. II, p. 508. — Ludw. Schöberlein, „Ueber den liturg. Ausbau des Gemeindegottesdienstes in der deutschen evang. Kirche“, Gotha 1859, bes. p. 135—53.

***) Vergl. Luther's Wort (bei Walch T. XX, 126) vom Jahre 1522: „Das Sakrament sollt je nur durch Anregen und Bitte der hungrigen Seelen gehandelt

23. 24 soll derjenige vom Altar fern bleiben, dem es noch nicht gelungen ist, sich mit seinem Bruder zu versöhnen. Es muss ihm also auch die Freiheit der Entscheidung darüber gelassen werden, ob er herzutreten könne und dürfe.*)

Was aber die angebliche Unvollständigkeit des Gottesdienstes ohne Abendmahl noch besonders betrifft, so ist einestheils zu bedenken, dass eine gewisse Unvollständigkeit des Cultus ächt evangelisch ist (cf. § 10. 3), sofern nämlich dabei auf das Fortwirken desselben, insbesondere der Predigt, draussen im Leben gerechnet wird, und dass eine zu grosse Selbständigkeit heiliger Gebräuche ohne dies Nachwirken unevangelisch ist, anderntheils aber auch, dass ja gerade die Predigt wie das Sakrament, welches doch nach evangelischer Lehre nicht sacrificium ist, ebenfalls die Aneignung des verkündigten Gotteswortes bewirken will, dass sich also schon in der Predigt Das vollendet, wofür das Sakrament nur die höchste, darum aber auch für höhere Feierlichkeit vorzubehaltende Form ist.

Für die nicht genug vorbereiteten und nicht theilnehmenden Glieder der Gemeine kann auch das Gegenwärtigbleiben beim Abendmahl erbaulich wirken. Aeltere Kirchenordnungen schreiben eine Aufforderung dazu vor. Schöberlein**) verwirft es ganz, doch mit

---

werden, nicht aus Pflicht, Stift, Brauch, Gesetz oder Gewohnheit.“ Kliefoth VII, p. 311. — Walch XIX, p. 16: „Es sollen alle Sacramente frei sein Jedermann. Wer nicht getauft will sein, der lass anstehen. Wer nicht will das Sacrament empfahen, hat sein wohl Macht. Also, wer nicht beichten will, hat sein auch Macht vor Gott.“

*) Schon die alten Poenitentialen schreiben vor: „Odisti fratrem tuum? Quam diu in ipso odio fuisti, tam diu poeniteas in pane et aqua.“ Regino aus dem Poenit. Theodor's oder Beda's, herausgeg. von F. W. H. Wasserschleben, „Die Bussordnungen der abendländischen Kirche“, Halle 1851 No. I, c. 304, p. 144 und Joach. Hildebrand, „Reginonis Prumiensis de disciplina ecclesiast. veterum, praesertim Germanorum lib. II Helmst. 1659 lib. I. CCXCIX: de modo dandae poenitentiae.“ — So ist es denn aus diesem Grunde ganz recht, wenn Lutheraner, welchen die Reformirten zu sehr zuwider sind, als dass sie mit ihnen communiciren möchten, dies unterlassen. Nur müssten sie, streng genommen, so lange sie noch so voll Hass gegen die Brüder sind, auch von ihrem eigenen Altare sich fern halten.

**) Schöberlein a. a. O. p. 138 f.: „Das heilige Mahl ist nicht dazu eingesetzt, dass die Gemeinde demselben als einem heiligen Vorgange mit gerührter Empfindung zuschaue.“ — „Oder ist die Meinung die, dass die Gemeinde die Feier der Communikanten mit ihrer Fürbitte begleiten solle? Dann müsste doch diese Idee in den liturgischen Akten der Feier selbst irgendwie ausgeprägt sein, zum mindesten müssten die Distributionslieder einen solchen Charakter tragen.“ — „Die ganze Liturgie hat allein die Communikanten selbst im Auge, nirgends blosse Zuschauer.“ — „Die erfreulichste Wirkung wäre die, dass die nichtcommunicirenden Gemeindeglieder dadurch nach dem Empfang des Gnadengutes ein

Unrecht, denn durch ihre Fürbitte können auch die nicht Theilnehmenden thätig und den Feiernden ihre Gegenwart werthvoll sein. Nur dürfen sie auch hierzu nicht genöthigt werden, weil sonst ein Widerwille dagegen bei ihnen entstehen könnte.

Bisweilen hat sich in die berechtigten Wünsche nach öfterer und allgemeinerer Abendmahlsfeier auch ein hierarchisches Beschränken der dem Einzelnen hier zustehenden Freiheit eingemischt. So, wenn gefordert worden ist, dass, wenn andere sich nicht einfänden, wenigstens die Geistlichen das Abendmahl allsonntäglich begehen und ähnlich den Messpriestern selbst nehmen müssten. Würde dies auch gegen die ausdrückliche Verwerfung der Missa solitaria in dem Bekenntniss wirklich evangelische Vorschrift, so würden bloss die Geistlichen der unveräusserlichen Christenfreiheit beraubt, nach 1 Cor. 11, 27—29 das Sakrament zu begehen, und verurtheilt, auch ohne Rücksicht auf die subjective Verfassung es als ein liturgisches Expediendum von Amtswegen abzuthun. Darin läge aber die unvermeidliche Gefahr des unwürdigen Genusses und der Abstumpfung, und für die Gemeine könnte es sicherlich nicht erbaulich sondern nur zerstörend wirken. Derselbe verderbliche Erfolg wäre aber auch für die Gemeine zu erwarten, wenn man sie etwa durch Mittel der Kirchenzucht wieder unfreiwillig zum Abendmahl heranziehen wollte.*) Schon Aufforderungen zur Theilnahme müssen, wenn sie nicht abstumpfen und Eingenommenheit wirken sollen, sehr selten sein. Mittel der Zucht aber würden an die Stelle der Gemeinschaft, welche jetzt den freiwillig Kommenden sehr tröstlich ist, den blossen Schein derselben setzen und dadurch den nicht unwürdig Erschienenen die Freudigkeit verkümmern, die unwürdig Geniessenden gründlicher beschädigen, also für Alle das höchste Heiligthum der Kirche so viel möglich entheiligen und verwüsten.

---

tieferes Verlangen bekommen und ermuntert werden, selbst auch hinfort jederzeit zum Tische des Herrn mit hinzutreten." — Auch Hagenbach, „Grundlinien der Lit." p. 36 ist dagegen: „Wir feiern das Abendmahl bei geschlossenen Thüren (der alten disciplina arcani gemäss) und dulden keine Zuschauer."

*) O, wie ist die Abhängigkeit von todter Doctrin und der durch Herrschsucht gesteigerte Rückfall in Ueberschätzung der Menge der Werke in Gefahr, das Beste in sein Gegentheil umzuwandeln! Der Warnung vor „unwürdigem Abendmahlsgenuss" gegenüber, 1 Cor. 11, 27, hat Jeder, der das Seelenheil des Anderen wohlmeinend berathen will, ja im Gegentheil ihn abzumahnen von zu eiligem und leichtfertigem Herzutreten, weil erst, wenn er sich recht lange und sorgfältig geprüft hat, Segen für ihn zu erwarten ist. Als ein Geschenk und als eine Freude soll das Sakrament empfangen werden. „Du darfst wohl noch nicht!" soll der Mensch sich selbst und sollen Andere ihm sagen, nicht: „Du sollst, und so oft als möglich!"

So muss denn die evangelische Kirche auf eine allsonntägliche Communion Aller für jetzt und wohl für immer verzichten, da sie den selbstsüchtigen und hierarchischen Grundsatz: Fiat justitia et pereat ecclesia, nicht zu dem ihrigen machen darf. Dagegen hat sie sonst schon durch Beseitigung von Misbräuchen eine reinere Abendmahlsfeier hergestellt, als die Kirche seit lange gehabt hatte. Schon 1533 konnte Luther seine Freude über die Wiederherstellung der ächt evangelischen Feier des Abendmahls aussprechen.*) Auch wurde es in der evangelischen Kirche mit der Selbstprüfung vor dem Genusse des Sakraments sehr ernst genommen und fast vor jeder Abendmahlsfeier als Vorbereitung die Beichte gefordert.**)

§ 39.

Beichte und Vorbereitung zum heiligen Abendmahl.

Fortsetzung.

Th. Kliefoth, „Die Beichte und Absolution", Liturg. Abhandl. Bd. II.

Die katholische Kirche des Mittelalters stellte die Ertheilung der Absolution nicht bloss als einen declaratorischen sondern als einen sacramentalen und exhibitiven Akt hin. Die Administration des Sacramentes der Busse konnte also nicht ohne Dazwischentreten des absolvirenden Priesters und ohne dessen Intention erfolgen. Damit war die Sündenvergebung der Christen von dem Priester, also von menschlicher Intercession abhängig gemacht.

---

*) Walch XIX, 1560: „Denn Gott sei gelobt, in unsern Kirchen können wir einem Christen eine rechte christliche Messe zeigen, nach Ordnung und Einsetzung Christi, auch nach der rechten Meinung Christi und der Kirche. Da tritt vor den Altar unser Pfarrherr, Bischof oder Diener im Pfarramt recht redlich und öffentlich berufen, zuvor aber in der Taufe geweyhet, gesalbet und geboren zum Priester Christi, ungeacht des Winkel chresems: Der singet öffentlich und deutlich, die Ordnung Christi im Abendmahl eingesetzt, nimmt das Brot und Wein, dankt, theilets aus und gibts, in Kraft der Worte Christi: „Das ist mein Leib ect. uns andern, wie wir da sind und empfahen wollen; und wir, sonderlich so das Sacrament nehmen wollen, knien neben, hinter und um ihn her, Mann, Weib, Jung, Alt, Herr, Knecht, Frau, Magd, Elern, Kinder, wie uns Gott allda zusammenbringet, allesammt, rechte heilige Mitpriester, durch Christi Blut geheiliget und durch den Heiligen Geist gesalbet und geweyhet in der Taufe .... und lassen unsern Pfarrherrn nicht für sich als für seine Person die Ordnung Christi sprechen; sondern er ist unser aller Mund und wir alle sprechen sie mit ihm."

**) Zu dem ganzen Paragraphen vergl. noch J. W. Fr. Höfling, „Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer der Christen", Erlangen 1851, eine Reihe von Programmen. — K. Fr. Aug. Kahnis, „Die Lehre vom Abendmahle", Leipz. 1851.

Dieser Anspruch wurde von den Reformatoren auf das Bestimmteste verworfen, und die Sündenvergebung als eine auch ohne priesterliche Intercession gültige und wirksame und bloss an die Bedingung des Glaubens geknüpfte, göttliche Verheissung anerkannt. Schon Art. XII der Conf. Aug.*) nennt nur zwei Stücke der Busse: contritio und fides und versteht unter „Absolution oder Evangelium", welche er als zwei Namen für eine und dieselbe Sache gebraucht, die Verkündigung dieser tröstlichen Zusage der Sündenvergebung. Es ist unzweifelhaft, dass die Reformatoren den Inhalt des Evangeliums in diesem Sinne auch unabhängig von irgend welcher Form der Verkündigung desselben als gültig anerkannt, dass sie es also auch für möglich angesehen haben werden, ein Jeder könne sich diesen Trost selbst unmittelbar aus dem Allen geöffneten Borne des Wortes Gottes schöpfen. Ist die fünfte Bitte im Vaterunser ein Gebet im Namen Jesu, so wird ihre Erhörung auch nicht von irgend einem menschlichen Zuthun, also auch nicht von irgend einem mündlichen Aussprechen einer Absolutionsformel abhängig sein, wenn sie nur sonst in rechter Weise gebetet wird. Wenn hier doch eine Bedingung gemacht ist, so ist es die, dass auch wir vergeben unsern Schuldigern. (Vergl. Matth. 18, 32.) Aber von dieser Bedingung ist da wenig die Rede, wo bloss sittlicher Gewinn der Gemeine gering geachtet, dagegen wachsende hierarchische Knechtung der Gemeine für ein Zunehmen des Reiches Gottes gehalten wird.**) Allein ein Anderes ist es, ein Dogma über die Noth-

---

*) Bei Müller p. 41: „Constat autem poenitentia proprie his duabus partibus. Altera est contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato; altera est fides, quae concipitur ex evangelio seu absolutione, et credit propter Christum remitti peccata, et consolatur conscientiam et ex terroribus liberat."

**) Wer nur von fern weiss, was pfäffische Anmassung zuwege zu bringen im Stande ist, wird sich hier keine Illusionen machen. Der Gedanke, dass zur Sündenvergebung nicht bloss, wie die Conf. Aug. lehrt, Reue und Glaube, sondern auch das Ausgesprochenwerden der Absolution unentbehrlich ist, wäre nicht etwa nur Herstellung eines katholischen Elementes, sondern des ganzen Katholicismus, der ganzen Hierarchie. Es ist wohl im Gedächtniss zu behalten, was Luther 1520 „wider die Bulle des Antichristes" sagt (Walch XV, 1751): „Es stehet nicht in des Priesters Glauben oder Gewalt, sondern in meinem Glauben, was ich erlangen soll. Aber die Buben, die gerne wollten, dass unser Trost und Heil auf ihnen stände, dass sie uns möchten schinden und schänden, wie sie bisher gethan haben, verdammen solchen christl. Glauben, und stellen alle Dinge auf ihre erdichtete, erlogene Gewalt und Werke." Vergl. H. Heppe: „Die confession. Entwickelung der altprotest. Kirche Deutschlands, die altprotest. Union und die gegenwärtige confessionelle Lage u. Aufgabe des deutschen Protestantismus", Marburg 1854, p. 3. Wie manchem von den

wendigkeit der priesterlichen Absolution und die Abhängigkeit der Sündenvergebung von dieser feststellen oder verwerfen und ein Anderes, disciplinarische und pädagogische Rücksichten nehmen zum Heile von Gemeinen in gegebenen Zuständen. Die lutherische Kirche war in dieser Hinsicht viol duldsamer gegen mancherlei Praxis, welche sie vorfand, als die reformirte, und glaubte vieles davon erhalten zu dürfen auch nachdem sie den dogmatischen Grund verworfen hatte, auf welchem es sich aufgebaut hatte. Die reformirte Kirche dagegen gestaltete wiedorum ihre Praxis streng nach der gewonnenen richtigeren und reineren Erkenntniss der Lehre. Auch selbst in der Lehre behielt die lutherische Kirche insofern anfangs eine Schwankung, als sie nach dem Vorgange der Conf. Aug. und der Apolog. von der Anerkennung der Busse und Absolution als eines dritten Sakramentes noch nicht sofort völlig abkam. Doch entschied sie sich noch im XVI. Jahrhundert in diesem Stücke gegen die Conf. Aug. gegen Melanchthon*) für Luther, nach dem Vorgange der lutherischen Katechismen, welche schon vor der Conf. Aug. sich für die Zweizahl der Sakramente erklärt hatten. Die hierarchischen Consequenzen, welche die Anerkennung der Absolutionsverkündigung als exhibitiven und sacramentalen Akt nach sich hätte ziehen müssen, wären doch auch mit dem principiellsten Grundgedanken der Reformation, mit der Beseitigung jeglicher Scheidewand priesterlicher, menschlicher Intercession zwischen Gott und dem Menschen völlig unvereinbar gewesen.

Eine Folge hiervon war es, dass, was im XVI. Jahrhundert noch eine Zeit lang von Formen der Privatbeichte auch geschieden von der Abendmahlsfeier fortbestand, sich mit der letzteren enger verband und bald nur noch in dieser Form der Vorbereitung zum Abendmahl fortbestand. So kann die Conf. Aug. die Erhaltung dieser Praxis und Zucht bezeugen und billigen.*) Ohnehin war die Selbstprüfung vor dem Sakramentsgenuss auf Grund von 1 Cor. 11, 27—29 eine uner-

---

Neulutherischen, welche lutherischer als Luther selbst sein möchten und dadurch unlutherisch und unevangelisch zugleich werden, wäre dieses Wort Luther's zur Beherzigung zu empfehlen!

*) Apolog. Conf. Aug. Art. XII, p. 173: „Et absolutio proprie dici potest sacramentum poenitentiae.“ Art. XIII de numero et usu sacram. p. 202: „Vere igitur sunt sacramenta baptismus, coena Domini, absolutio, quae est sacramentum poenitentiae.“

**) Conf. Aug. Art. XI de Confessione p. 41: „De confessione docent, quod absolutio privata in ecclesia retinenda sit, quamquam in confessione non sit necessaria omnium delictorum enumeratio.“ Apol. Conf. Art. XI de Confessione p. 164.

lässliche Forderung. Aber eine nicht dogmatische, sondern bloss disciplinare, pädagogische, kirchenrechtliche und nach Erfahrung und präsumptiven Wirkungen zu entscheidende Frage war die, in welcher Form diese Selbstprüfung geschehen müsse. Die Forderungen und Rathschläge der Kirchenordnungen hierüber waren denn auch schon im XV. Jahrhundert und noch mehr später sehr ungleich. Diese Selbstprüfung kann ja möglicherweise auch völlig im Innern des vorzubereitenden Christen durch ein inneres Geständniss seiner Schuld geschehen, und wenn Art. XII der Conf. Aug. die ganze Busse bloss auf das Innere, auf contritio und fides, beschränkt, so wird dadurch sogar verworfen, dass irgend etwas Aeusserliches dazu noch wesentlich erforderlich sei. Sie kann aber auch — und allerdings bei manchen Naturen vielleicht wirksamer — durch mündliches Geständniss erfolgen und sich ergänzen, und so konnten manche hiermit in Verbindung stehende Formen, wenn auch nicht als nothwendig und allgemein erforderlich, so doch als meistens nützlich beibehalten und empfohlen werden.*)

Was aber von solchen Formen conservirt wurde, wurde einerseits berichtigt durch die schon im Visitationsbüchlein, der Conf. Aug. Art. XI und den Art. Smalc. Art. VIII ausgesprochene Anerkennung, dass die vollständige Aufzählung der einzelnen Sünden nicht mehr nöthig sei, vielmehr durch dieselbe eine Verkennung des tieferen, inneren Wesens der Sünde auf gefährliche Weise begünstigt werde. Andererseits verminderte es sich im Laufe der Zeiten immer mehr, und wohl nicht lediglich aus tadelnswerthen Gründen der Trägheit und Gleichgültigkeit von Geistlichen und Laien, sondern auch, weil in dem bloss Aeusserlichen immer weniger eine Bürgschaft für das Innere gefunden wurde. Das Recht, nach Bedürfniss auch privatim dem Geistlichen zu beichten und die Pflicht des letzteren, solche Beichte, wo sie sich ihm anbietet, bereitwilligst anzunehmen, sich der Seelsorge und Zucht auch in dieser Gestalt eifrigst zu befleissigen, wurde nie und nirgends bezweifelt, auch nicht in der reformirten Kirche, wo Conf. Helv. Colloqu. Lips. Declar. Thuron.**) diese

*) In wie verschiedenem Masse dies im XVI. Jahrhundert geschah, ist bei Kliefoth a. a. O. p. 275—285 nachgewiesen. Ende des XVI. Jahrhunderts war in Kursachsen die Privatbeichte mit confessio oris noch gewöhnlich. Vergl. Casp. Peuceri Historia Carcerum et liberationis divinae. op. et stud. Chr. Pezelii. Tiguri 1605 p. 338: „Ne quid intentatum aut inexploratum adversus me relinqueretur, fuisse etiam inquisitum in privatam meam confessionem, quae in his terris, ex antiqua et huc usque retenta consuetudine adhuc in usu est.“ Sein Beichtvater verweigerte aber die Aussagen über ihn.

**) Confess. Helvet. post. art. XIV de poenitentia et conversione hominis.

Freiheit des Einzelnen ausdrücklich anerkennen. Ebenso lässt die preussische Agende nach der Absolution in der Beichte die Worte folgen: „Sollten sich Personen unter uns befinden, die durch etwaige Gemüthsbekümmerniss gedrückt, unseres besonderen Rathes und Trostes bedürfen möchten, so sind wir bereit, ihnen solchen vermöge unseres Amtes und nach unseren Kräften zu gewähren.“ Aber die gottesdienstliche Praxis gestaltete sich doch immer mehr so, dass, ausser in solchen Fällen, wo notorische Verbrechen ein Einschreiten der Kirchenzucht zur Verhütung des unwürdigen und verderblichen Genusses, also Warnungen in Privatbesprechungen von Seiten des Geistlichen nöthig machten, die Selbstprüfung den Einzelnen in seinem Innern überlassen wurde. Nur wurde zur Beförderung und Erleichterung dieser Selbstprüfung durch das Wort der Predigt ein gottesdienstlicher Vorbereitungsakt, gewöhnlich eine Sonnabendsvesper, eingerichtet und dieser dann mit der Aufforderung zum Sündenbekenntniss und der hierauf folgenden Verkündigung der Absolution geschlossen.

Neuerlich ist dies nun freilich wieder von lutherischer Seite sehr ungenügend befunden worden. Nicht nur haben in England Pusey und seine Anhänger die Ohrenbeichte weithin wieder hergestellt, indem sie aus der Aufforderung zum Sündenbekenntniss zu Anfang des Gottesdienstes und der Abendmahlsfeier eine Verpflichtung zum mündlichen Bekennen ableiteten; sondern auch in Deutschland sind ähnliche Forderungen laut geworden. Kliefoth vor allen fordert dringend die Abschaffung einer allgemeinen Absolutionsverkündigung und die Wiederherstellung der Absolution jedes Einzelnen besonders. Diese bedinge aber die Privatbeichte, denn nur durch die Privatbeichte könne die Bussfertigkeit des Einzelnen mit einiger Sicherheit erkannt werden. Absolvire aber der Geistliche ohne diese Gewissheit aufrichtiger Bussfertigkeit, so mache er sich zum Mitschuldigen daran, dass vielleicht Unbussfertige sich das Sacrament zum Gericht essen, dass, wie er sich gern über die christliche Gemeine ausdrückt, die Perlen

---

Niemeyer p. 492: „Si quis vero peccatorum mole et tentationibus perplexis oppressus, velit consilium, institutionem, et consolationem privatim, vel a ministro ecclesiae, aut alio aliquo fratre, in lege Dei docto, petere, non improbamus. — Colloquium Lipsiense Niem. p. 664: „Sie hielten die in etlichen Evangelischen Kirchen übliche Beicht, wenn sie ohne missbrauch, und als ein Mittelding geschicht, für eine feye Christliche und gute Ceremoni, die mit nutz in der Kirchen Gottes könne gebrauchet . . . werden.“ — Declaratio Thuroniensis: „De Poenitentia“ 2, p. 683: „Liberum tamen censemus, et utilissimum Conscientiis anxiis, ad eorum consilium confugere, qui ex officio peccatorum naturam et circumstantiam proprius norunt, et a proprio Pastore consolationem petere etc.“

vor die Säue geworfen werden.*) Diese Forderung kann nun allerdings bloss um der Kirchenzucht willen gestellt werden auch ohne die

*) Nachdem Kliefoth auf beinahe 500 Seiten eine ausführliche Geschichte der Beichte und Absolution von der neutestamentlichen Zeit an bis zur Gegenwart gegeben und darin zu dem Resultate gekommen ist, dass die lutherische Kirche an diesem Institut den Bruch mit der Geschichte, den die reformirte Kirche daran schon im XVI. Jahrhundert vollzogen hatte, im XVIII. Jahrhundert ebenfalls vollzogen hat, und dass der „gegenwärtige Zustand ein Zurückgesunkensein von einer einstigen Höhe geschichtlicher Entwicklung, Verschleuderung kirchlichen Erbes, Verarmung der Kirche an einst von ihr besessenen pädagogischen u. s. w. Mitteln ist", geht er zu der Frage über: „Was ist nun zu thun?" p. 491 ff. Zunächst soll nicht an eine Wiedereinführung der Privatbeichte und Privatabsolution durch kirchenregimentliche Decrete gedacht werden, sondern die Pastoren sollen sie wiederherstellen und zwar dadurch, dass sie „den Gemeinden wieder in Predigt und Katechese sagen, was Beichte und Absolution ist", die einzelnen noch stehen gebliebenen Reste des alten Beichtwesens mit äusserster Sorgfalt conserviren und die alten Praxen successive wieder in Uebung setzen." Für das Letztere macht er dann im Einzelnen folgende Vorschläge: „1) Man begnüge sich in der Beichthandlung nicht mehr damit, den Confitenten insgesammt die Absolution zu sprechen, sondern man lasse nach gehaltener allgemeiner Beichte dieselben vor den Altar treten und spreche Jedem einzeln die Absolution unter Handauflegung" (Privatabsolution). 2) „Man purificire die Absolutionsformeln." Die Formel muss möglichst kurz sein und collativ lauten wie etwa die aus Luther's Anweisung: „Wie man die Einfältigen soll lehren beichten": „Und ich, aus dem Befehl unsers Herrn Jesu Christi, vergebe Dir Deine Sünde etc." Die Handauflegung muss Jedem einzeln mit der rechten Hand zu Theil werden und dem entsprechend darf die Absolutionsformel nicht pluralisch sich an „Euch", sondern sie muss sich an „Dich" addressiren und „Dich" „frei, los und ledig" sprechen. Führt man aber die Privatabsolution ein, so wird man auch zu Weiterem genöthigt. Denn nun kann es nicht mehr dem subjectiven Gewissen des Einzelnen allein überlassen werden, ob er sich dieselbe ertheilen lassen will oder nicht, indem man sich unter Umständen durch das Ertheilen derselben der Sünde dessen theilhaftig machen kann, dem man sie ertheilt. Man wird Alle vor Ertheilung der Privatabsolution vorbereiten müssen, damit die nöthigen Vorbedingungen bei ihnen zu finden sein mögen. Dazu ist 3) nöthig, dass die Beichtrede jedes Mal scharf und bestimmt ausspreche, dass ohne ein bussfertiges, gläubiges Herz das Wort der Absolution zum Gericht wirkt. Auf solche öffentliche und laute Lehre muss sich dann weiter das entsprechende Thun gründen, nämlich dass die Pastoren 4) wieder anfangen müssen, die Gnadengabe der Absolution zu versagen, nicht zwar mit einem Male Allen, denen man sie etwa, wenn man es haarscharf nähme, mit Recht versagen könnte, sondern zunächst nur den in öffentlich bekannten groben Sünden Dahinlebenden, wenn sie auch nach geschehener Vermahnung in denselben verharren. In solchem Thun wird ihnen die Gemeinde mit ihrem Urtheil nicht abfallen sondern beistehen. Davon braucht aber die Gemeinde nichts zu erfahren, sondern es soll heimlich geschehen. Der Nominalelenchus, die öffentliche namentliche Verkündigung des Sünders und seine Ausschliessung aus der Gemeinde steht dem Pastor für sich allein nicht zu." Mit dieser heimlichen Abweisung haben wir dann den grössten Theil der Kirchendisciplin wieder und was darüber

dogmatische Voraussetzung, dass die Sündenvergebung selbst von der Absolutionsverkündigung durch den Geistlichen abhängig sei. Allein dieselben Misbräuche und Uebelstände, welche im XVI. Jahrhundert

---

hinaus noch für einzelne sehr schwere Fälle nöthig und nützlich sein möchte, das werden wir bekommen, wenn wir die öffentliche Kirchenbusse nicht als Strafe sondern als Reconciliation wieder aufnehmen. [Und dafür ist der Punkt bereits gegeben: man lasse diejenigen entlassenen Sträflinge, die wirklich reuig und in ihrer Reue dazu freiwillig bereit sind, wenn sie in ihre Heimath zurückkehren, öffentlich vor der Gemeinde ihre Sünde bekennen, und reconciliire sie dann mit der Gemeinde, so wird die Gemeinde sie wieder an ihr Herz nehmen, es wird ihnen geholfen sein und — man hat die Kirchenbusse am rechten Punkt wieder aufgenommen.] Das Kirchenregiment kann nichts weiter thun, als die heimlich Versagenden, wenn sie im einzelnen Falle dabei unrichtig handeln, zu schützen. — Aber bloss abwehren, abhalten, versagen ziemt der Kirche nie, sie muss 5) auch positiv bereiten. So wird bei Privatabsolution und eventueller Versagung in der Gemeinde von selbst der Wunsch nach Privatbeichte erwachen. Dazu schlage man folgenden Weg ein: der Pastor lasse zunächst Einen der Beichtenden die Beichte selbst sprechen, den er vorher darum gebeten hat. Findet er für den Anfang keinen, so thue er es selbst, aber dann wenigstens mit „Ich armer, sündiger Mensch etc." (nicht „Wir"), damit klar heraustrete, dass er für jeden Beichtenden spricht. Er lasse ferner in der Schule eine purificirte Beichtformel lernen. (Hier kann das Kirchenregiment dem Pastor helfen.) Die Alten können sie dann von den Kindern lernen. Man wirke dem entgegen, dass zu einigen Zeiten des Jahres die Gemeinde gar nicht, zu anderen in Massen zur Beichte kommt. Dazu wird dienen, wenn man die ganz unlutherische Abkündigung der Beichte abschafft und die Gemeinde belehrt, dass billig kein Sonntag ohne Communion sein sollte. Um für die Beichtunterredung mehr Zeit zu gewinnen, führe man die Sonnabendsbeichte mit Vesper wieder ein. Nach diesen vorbereitenden Schritten thue man endlich den letzten zur Wiedereinführung der Beichtunterredung selbst. Man erbiete sich dazu, stelle sie frei, wende sich privatim zunächst an die gefördertsten Gemeineglieder. Diese werden die andern nachziehen. In der Beichtunterredung lasse man den Beichtenden sein Bekenntniss hersagen und daran knüpfe man an. Man frage nicht aus, sondern gebe nur Gelegenheit zum Sichaussprechen, man katechisire nicht sondern docire und tröste mit seelsorgerlicher Freundlichkeit. — Als definitive Form der Beichthandlung schlägt Kliefoth endlich folgende vor: „Am Schluss der Sonnabendsvesper lässt der Pastor alle Confitenten vor den Altar treten, hält ihnen insgemein eine Beichtrede und fordert sie dann auf, einzeln zu ihm in den Beichtstuhl zu kommen. Hier Sündenbekenntniss des Confitenten und dann Beichtunterredung. Darin hat der Pastor sich zu erkundigen (— und doch nicht ausfragen?), ob das Beichtkind genügende christliche Erkenntniss, Reue, Glauben und den rechten Vorsatz der Besserung habe, wegen etwa demselben zur Last fallender Verirrungen Vorhaltung zu thun, Gelegenheit zu geben, dass es sich über etwaige Gewissensanliegen ausspreche, Trost und Rath zu spenden. Diese Unterredung wird herausstellen, ob dem Beichtkinde die Absolution ertheilt werden kann. Dann kurzes Resumiren der Unterredung und Frage: „Glaubst Du auch, dass meine Vergebung Gottes Vergebung ist?" Auf das erfolgte „Ja!" Handauflegung und Absolutionsformel. Wenn Alle gebeichtet haben, singt man den Schlussgesang der Vesper."

die Reformation nöthig machten und welche noch jetzt in dem sittlichen Zustande katholischer Länder zu Tage treten, die Gefahr der Abstumpfung durch das mündliche Bekennen und Aufzählen der Sünden und der dadurch vermehrten Sicherheit im Sündigen bei den Gemeinegliedern, die Gefahr der vermehrten Herrschsucht bei den Geistlichen mahnen dringend ab von der allgemeinen und vorschriftsmässigen Herstellung der Privatbeichte.*) In den Gemeinen selbst möchte sich auch hierzu wenig Bereitwilligkeit finden. Wollte man aber versuchen, sie dazu zu zwingen, so würde man sie einestheils nur noch mehr vom Sacrament verscheuchen, anderntheils läge bei den Wenigen, die sich vielleicht zwingen liessen, die Gefahr der Heuchelei sehr nahe. Von einer Mitschuld des Geistlichen am unwürdigen Sacramentsgenuss aber kann da keine Rede sein, wo man die Absolution nicht als einen richterlichen Akt auffasst.

So wird es denn vorläufig in der evangelischen Kirche Regel bleiben müssen, dass Fälle der mündlichen Privatbeichte nur entweder durch den Wunsch des Einzelnen oder durch die dringendste Pflicht auszuübender Kirchenzucht herbeigeführt werden. Für gewöhnlich aber wird die Aufgabe des Geistlichen nur die sein, dass er die Communikanten durch einen allgemeinen Vorbereitungsakt zur Selbstprüfung in ihrem Inneren hinführt und dann auf ihr Bekenntniss der Bussfertigkeit die Absolutionsverkündigung folgen lässt. Jene ersteren Fälle entziehen sich natürlich einer festen liturgischen Ordnung und machen ein seelsorgerisches Eingehen auf den besonderen Fall nöthig. Die allgemeine Beichte dagegen erträgt und fordert eine allgemeine Gleichstellung Aller und somit auch eine Gleichheit der liturgischen Behandlung und eine feste Form für die Hauptsachen.

Vorangehen muss dem Beichtakte, gerade wo und weil die Ohrenbeichte wegfällt, eine einleitende, für den gegenwärtigen Fall berechnete Rede, um den jedesmal Betheiligten die Handlung, die folgen soll, so wirksam und erbaulich, als es nach ihrer Eigenthümlichkeit möglich ist, zu machen. Darum sollten auch jedesmal die Theilnehmer dem Prediger vorher angemeldet worden sein, damit er auf das besondere Bedürfniss derselben Rücksicht nehmen kann in seiner Rede. Man hat neuerlich sogar auf persönliche Meldung der Communikanten beim Prediger gedrungen. Diese gäbe allerdings die

*) Es ist doch zu unschätzbar, wenn das protestantische Gemeineglied sich sagt: „Mir kann kein Priester auch nur das Mindeste von meinen Sünden abnehmen; ich muss sie alle selbst als Schuld auf mich nehmen!" als dass man durch die katholisirende exhibitive Absolution dieses Bewusstsein zweifelhaft machen möchte.

beste Gelegenheit zu einer seelsorgerischen Besprechung. Doch muss auch sie ein Recht der Gemeineglieder bleiben und nicht eine Pflicht werden; sonst könnten sich möglicherweise wieder ähnliche Nachtheile [„carnificina“ art. Smalc.]*) mit ihr verbinden, als der Ohrenbeichte unausbleiblich zu folgen pflegen.

Auf die einleitende Rede folgt dann in liturgisch festen Formen der Kern des Beichtaktes in drei Stücken: Bekenntniss, Fragen und Absolution.

1) Das Sündenbekenntniss, wo es von den Fragen getrennt ist, oder statt derselben eintritt, spricht der Geistliche lediglich als Liturg nicht zu sondern statt der Versammlung der Communikanten aus ihrer Seele heraus. Gerade hier ist es besonders nöthig, statt eigener Worte, welche durchaus nicht hierher gehören, einen kraftvollen, gegebenen liturgischen Ausdruck zu erhalten, und es ist darum sehr anzurathen, die alten, nicht verwässerten und verweichlichten Formeln nicht unbenutzt zu lassen. Eine längere Formel enthält die Kirchenordnung Landgraf Philipp's vom Jahre 1566, eine kürzere, welche die gegenwärtig gültige hessische Kirchenordnung vom Jahre 1657 hat, findet sich schon wörtlich in der vom Jahre 1573. Nitzsch**) findet „vor dem Sündenbekenntniss eine feierliche Vorlesung der 10 Gebote mit Matth. 22, 37—49 und Joh. 13, 34 ff.“ angemessen.

Zwischen das Sündenbekenntniss und die Absolution treten in mehreren älteren Kirchenordnungen, auch in der hessischen vom Jahre 1657,

2) Fragen an die Communikanten, durch deren Beantwortung angemessen — wenn einmal keine Privatbeichte mehr stattfindet — doch noch Versprechen und Gelübde von Seiten der Communikanten abgelegt werden. Ihrer können mehrere sein. So hat die hessische Kirchenordnung vom Jahre 1657 drei, welche nach drei Stücken fragen: nach dem Schmerz über die Sünde, nach der Sehnsucht nach Vergebung und dem Glauben daran und nach den Vorsätzen der Besserung. Es genügt aber auch die eine Frage, ob die Communikanten in das Sündenbekenntniss einstimmen. So

---

*) Art. Smalc. Pars III, art. III, de poenit. p. 315: „Confessio sic instituebatur, ut homines juberentur omnia sua peccata enumerare (quod factu impossibile est), haec ingens carnificina fuit. („Das war eine grosse Marter.“) Et si quis quorundam peccatorum oblitus esset, is catenus absolvebatur, ut si in memoriam illa recurrerent, ea postea confiteretur. Nemo igitur scire potuit, num umquam sufficienter, pure et recte confessus esset et quando confessionis finis uturus esset.“

**) „Prakt. Theol.“ Bd. II, 2, § 364, p. 430.

folgt in der preussischen Agende vom Jahre 1829 nach dem Sündenbekenntniss die Frage: „Ist das euer ernstlicher Wille und habt ihr also den festen und aufrichtigen Vorsatz, euer sündliches Leben zu bessern, so antwortet: Ja!" *)

Hier wird es nun allerdings wirksamer sein können, wenn jeder Einzelne gefragt wird und einzeln für sich antwortet. Jedoch da keine absolute Nothwendigkeit dieser Form zu erweisen ist, insofern ja doch die ganze Selbstprüfung mit evangelischer Freiheit jedem Einzelnen in seinem Innern selbst überlassen und in das Gewissen geschoben wird, so ist auch diese besondere Form nur nach seelsorgerischen und pädagogischen Rücksichten zu beurtheilen und zu ge-

*) Diese liturgisch vorgeschriebenen Fragen traten hie und da an die Stelle einer unbeschränkteren und individuelleren Exploratio. So auch vielleicht in der hess. Kirchenordnung vom Jahre 1657, während die vom Jahre 1573 nach Cap. 8, § 6 (Landesordnung I, p. 396) noch ohne jene nur eine freiere Befragung nach Bedürfniss empfiehlt. Doch ist diese auch in der vom Jahre 1657 nicht ganz ausgeschlossen, denn nach Cap. 10 fordert sie ebenfalls, dass wenn der Geistliche oder die Aeltesten, welche ihn dabei unterstützen sollen, unter denen, welche sich in der Vorbereitung zum heiligen Abendmahl melden, solche bemerken, bei denen er findet, dass sie „zu prüfen seien oder besonderen Unterrichtes, Vermahnung, Strafe und Trostes vonnöthen haben, die soll er heissen warten bis zum Ende dieser Handlung, oder nach Gelegenheit der Personen ihnen andeuten lassen, dass sie sich bei ihm einstellen, und alsdann auf's allerfreundlichste mit ihnen, was ihre Nothdurft erfordern will, reden ..... und sich so gegen jeden verhalten, dass er sehen und spüren, auch selbst sagen und bekennen müsse, es werde anderes nichts dann seine eigene Wohlfahrt und seiner Seelen Heil und Seligkeit gesucht". Er darf auch nöthigenfalls die Aeltesten dabei zuziehen. Dies Recht ist, wenn auch nicht mehr in häufigem Gebrauch, doch auch noch durch spätere Verordnungen, welche in dem kurhess. Kirchenrecht von Ledderhose § 177, p. 142 nachgewiesen sind, im Ganzen bestätigt. Doch kann der Abgemahnte auf seine Gefahr zum heiligen Abendmahle zugelassen werden, und weder der Geistliche noch die Aeltesten dürfen ihn ausschliessen, sondern nur in zweifelhaften Fällen beim Consistorium, welches den kleinen Bann hat, anfragen. Ibid. § 45, 622, 623. Für das aber, was etwa dem Geistlichen bei solcher Privatunterredung freiwillig gebeichtet wird, wird im Allgemeinen die Regel des Beichtsiegels, der Verschwiegenheit gelten, wenn nicht (— denn der evangelische Geistliche kann durch kein göttliches Recht von menschlichen Pflichten dispensirt werden —) höhere Pflichten eine Ausnahme gebieten. Harms, „Pastoraltheologie" Bd. II, p. 280: „Wer es redlich meint und mich und mein Amt nicht misbrauchen will, der muss die Anzeige wie die Verschweigung meinem Urtheil und meinem Gewissen anheimstellen." „Was ich als Mensch, Bürger, Christ, Freund zu verschweigen habe und verschweigen darf, das verschweige ich, und was ich als Mensch, Bürger, Christ, Freund zu entdecken schuldig bin, das entdecke ich, ungeachtet ich des Sünders Beichtvater bin." In der römischen Kirche gilt das Gebeichtete als quasi Deo gebeichtet, also absolutes Beichtsiegel. Vergl. Augusti Bd. IX. Das Nähere über diese Frage gehört indessen in die Lehre von der Seelsorge.

brauchen. Wo sie aber Einzelne von der ganzen Feier verscheuchen, oder gar zu einem unwahren, bloss äusserlichen Abthun führen würde, da dürften ihrer Anwendung sehr ernste Bedenken entgegenstehen. Kliefoth*) fordert hier nach dem Vorgange des Abschnittes im kleinen lutherischen Katechismus und einigen lutherischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts „Wie man die Einfältigen soll lehren beichten" auch noch die an jeden Einzelnen zu stellende Frage: „Glaubst du auch, dass die Absolution, die ich dir spreche, im Himmel gelte und vor Gott kräftig sei?" oder: „Glaubst du auch, dass meine Vergebung Gottes Vergebung ist?" Aber er sagt nicht, ob alle diejenigen von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden sollen, welche auf diese Frage mit „Nein" antworten müssten, wenn sie gleich noch so sehr sich auf das Evangelium verliessen, welches der Reue und dem Glauben von Gott Vergebung verheisst. So viel ist aber sicher, dass alle diese wegbleiben würden, wo diese Frage liturgisch eingeführt werden sollte, dass also viele durchaus nicht unchristliche Mitglieder der Gemeine damit unvermeidlich vom Sacrament verscheucht werden würden.

Am meisten bedarf es einer liturgischen Formel 3) für die Absolution, welche auf die Fragen folgen muss. Eben hier haben die meisten lutherischen Agenden noch solche Ausdrücke, welche von der Behandlung der Absolution als Sacrament, wobei die Mitwirkung und Intention des Priesters vorausgesetzt ist, herrühren. Wenn diese beibehalten werden, so kann es nach der Lehre der Kirche nicht mehr ganz in dem alten und ursprünglichen Sinne geschehen, sondern nur als eine starke, concrete und eindringliche Fassung des Gedankens, dass hier, wie sonst, Wort Gottes und zwar Evangelium im engeren Sinne verkündigt aber nicht erst durch menschliches Zuthun wirksam gemacht wird, dass also an Christi Statt den Bussfertigen Vergebung verkündigt, den Unbussfertigen aber ihre Sünden behalten werden. Und wenn diese Ausdrücke so evangelisch verstanden werden, dann werden sie auch unbedenklich sein.

---

*) In den „Kanones, Beichte und Absolution betreffend", welche, von Kliefoth entworfen, der lutherischen Kirchenconferenz zu Dresden im Mai 1856 vorgelegt wurden. Hier wird auch heimliche Versagung der Absolution den Pfarrern eingeräumt. [Heimlich, d. h. „in seelsorgerlichem Gespräch; doch hat der Pastor stets gleich bei dieser Versagung der Absolution den Abgewiesenen auf die Folgen derselben hinzuweisen, wie er z. B. so lange, bis er wieder absolvirt sei, nicht werde als Taufzeuge in vorkommenden Fällen zugelassen werden können."] Auch soll zum Abendmahlsgenuss nicht mehr als die Erkenntniss der Grundlehren des Heils erforderlich sein und kann derselbe demnach auch vor der Confirmation eintreten. Vergl. Protest. Kirchen-Zeit. 1856 Nr. 45 p. 1065 und Moser's Allgem. Kirchenblatt 1856 Nr. 35—37.

Mit der Absolution verbindet sich in manchen Kirchenordnungen eine Retentionsformel, worin ausdrücklich ausgesprochen wird, dass allen Unbussfertigen ihre Sünden behalten seien. So auch in den hessischen. Die vom Jahre 1573 will stets, auch wenn das heilige Abendmahl nicht gefeiert wird, vor der Predigt ein Sündenbekenntniss und danach eine Absolution mit Retention, welche in der Landesordn. I, 377 sehr umständlich vorgeschrieben wird. Dasselbe soll nach p. 396 auch mit denselben Worten und nach einer längeren Anwendung auf die Communikanten bei der Beichte geschehen. Aehnlich die Kirchenordnung vom Jahre 1657, nur will sie Sündenbekenntniss, Absolution und Retention nach der Predigt. (Landesordn. II, 471. 72; 498. 99.) Aber wenn eine solche Formel auch die gute Absicht hat, falsche Sicherheit zu verhüten, so wird doch der Eindruck des Trostes, den die Verkündigung der Vergebung macht, leicht durch eine solche Drohung getrübt und geschwächt werden können.

In einigen Gegenden der evangelischen Kirche, besonders der reformirten, ist die allgemeine Beichte mit der allgemeinen Absolution auch ohne Abendmahlsfeier in Gebrauch. So ist sie namentlich in der englischen Kirche, welche sonst das Beichtinstitut vor dem heiligen Abendmahle nicht hat, für jeden Morgen- und Abendgottesdienst mit der declarativen Formel vorgeschrieben.*) Im XVI. Jahrhundert hiess diese Ankündigung die „offene Schuld". Doch ist dabei eine Gefahr der Abstumpfung durch zuviel Wiederholung. Deshalb scheint eine unbestimmte Trostzusicherung etwa nach dem Sündenbekenntniss zu Anfang für den allsonntäglichen Gebrauch angemessener (vergl. § 33. 8).

Der Gebrauch der Handauflegung bei der Absolution findet sich noch in einigen Kirchen und wird von Klöpper,**) welcher die symbolischen Handlungen überall vermehren will, sehr empfohlen. Diese Sitte ist an sich sinnig und schön, doch lässt sich weder eine allgemeine Observanz, noch ein biblischer Grund dafür anführen.

Wo das heilige Abendmahl für sich gefeiert wird, da kann die Beichthandlung oder Vorbereitung demselben auch unmittelbar vorhergehen. Wo es sich aber an einen Hauptgottesdienst anschliesst, wird nach der gewöhnlichen Observanz die Vorbereitung angemessen auf den Tag vorher verlegt. Schon der Grund spricht hierfür, dass so ein längerer Raum für weitere Selbstprüfung gewonnen wird, welcher für die besseren Gemeineglieder fruchtbarer werden kann, als

*) Augusti 9, 200. Bingham, Antiqu. VIII, p. 218.

**) Klöpper, „Liturgik, oder: Theorie der stehenden Cultusformen in der evangel. Kirche, nebst prakt. Beilagen." Leipz. 1841.

wenn aus Gründen der Bequemlichkeit die Vorbereitung und die Feier des Abendmahls in einen Akt zusammengezogen werden. Freilich ist aber dann auch nicht zu umgehen, dass zerstreuende Beschäftigungen zwischen Vorbereitungsakt und Abendmahl eintreten.

§ 40.

Theile der Abendmahlsfeier selbst.
Fortsetzung.

Die Bestandtheile der evangelischen Abendmahlsfeier und ihre Aufeinanderfolge erhalten auch nach den nöthig gewordenen Veränderungen in den evangelischen Kirchenordnungen ihre Erklärung und geschichtliche Erläuterung durch ihre Antecedentien, d. h. durch den älteren Messkultus.

Die katholische Messe bei ihrer Selbständigkeit als Hauptgottesdienst der Gemeine stellt nach allgemeinen Anfangsworten (Gloria und Adjutorium Ps. 124, 8) ein Sündenbekenntniss (Confiteor) in mehreren Formen voran, in welches bei den Worten des Priesters mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa die Theilnehmer durch Niederknieen und dreimaliges Schlagen der Brust unter dem Schall des Glöckleins einstimmen. Dann folgen Bitten um Fürbitte und Verwendung der Heiligen und um Absolution. Hierauf folgt erst der eigentliche Introitus in Formeln, welche mit verschiedenen Schriftstellen anfangend den Sonntagen vor und nach Ostern die Namen gegeben haben, z. B. Estomihi Ps. 31, 3; Invocavit Ps. 91, 15; Reminiscere Ps. 25, 6; Oculi Ps. 25, 15; Laetare Jes. 54, 1; Judica Ps. 43, 1; Misericordias Domini Ps. 89, 2; Jubilate Ps. 66, 2; Cantate Ps. 98, 1; Rogate Joh. 16, 24; Exaudi Ps. 27, 7.*)

Hieran schliesst sich zunächst alles, was zum vollständigen Gemeinegottesdienst nöthig ist, die Predigt ausgenommen, nämlich: Kyrie Chöre, Gloria, Dominus vobiscum, Collecte, Sonntagsepistel, Hallelujah oder Graduale und Sonntagsevangelium. Soweit reicht die alte Missa catechumenorum.

Hierauf folgen mit dem Glaubensbekenntniss, dem Nicaen.-Const., oder wenn dies auch noch zur Missa catechumenorum gerechnet wird, mit dem Offertorium die der alten Missa fidelium entsprechenden Stücke. Das Offertorium ist in der ältesten Kirche die Darbringung und Vertheilung der Oblationen. Die Theilnahme

*) Vgl. zu allem diesem H. Alt, „Der christl. Cultus“ I, p. 222 ff. — F. A. Staudenmaier, „Der Geist des Christenthums“ Th. I, Anhang p. XII ff.

hieran, die Erlaubniss, Oblationen darbringen zu dürfen, ist eben darum Zeichen der Gemeinschaft der Fideles und des Nichtexcommunicirtseins. Später ist an diese Stelle und unter demselben Namen eine vorläufige Darbringung (ein Hymnus Suscipe hanc hostiam etc.), der erst nachher zu transsubstantiirenden Zeichen getreten und die *Mischung von Wasser und Wein* und die *Waschung des Priesters*, endigend mit der *Sekreta*, der leise gesprochenen Bitte um Heiligung des Dargebrachten.

Hierauf folgt erst ein uraltes, schon im IV. Jahrhundert bezeugtes, in die apostolischen Constitutionen (VIII, c. 12) aufgenommenes und auch in der alten und neuen griechischen Kirche beibehaltenes Stück: die *Präfation* mit dem *Sanktus*, ein Gebet, welches anfangend mit Responsorien: Sursum corda und nachher ἅγιον καὶ δίκαιον etc.,*) endigend mit dem Chor, dem *Trishagion* nach Jes. 6, den *Messkanon* einleitet.

Dieser ist die eigentliche *Opferhandlung*, die Darbringung des Opfers unter Erwähnung derer, für welche es dargebracht wird (*Memento* etc.), zugleich mit der Bitte um *Transsubstantiation*, *ut nobis corpus et sanguis fiat*, welche während der *Consekration* durch das *Qui pridie*, eine Formel, welche auch die Einsetzungsworte enthält, erfüllt gedacht wird. Hieran schliesst sich die *Elevation*, die Erhebung der nun verwandelten *Hostie*, während welcher die Gemeine niederfällt und das Kreuz schlägt. Dasselbe geschieht auch mit dem *Kelche*.

Dann kommen abermals Reihen von *Fürbitten* für Lebende und Gestorbene, endigend als mit dem Höchsten, mit dem *Vaterunser* (Oremus Praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati audemus dicere: Pater noster), an dessen letzte Bitte: *libera nos a malo* (die Doxologie fällt weg) sich noch eine *Paraphrase* derselben anschliesst.

Hier ist nun die alte Stelle des *Osculum pacis* oder, indem dieser Begriff verallgemeinert und vergeistigt wird, eines Ausdruckes gegenseitiger Versöhntheit und Zusammengehörigkeit als Gemeine. In

*) P.: Per omnia saecula saeculorum.
R.: Amen.
P.: Dominus vobiscum.
R.: Et cum spiritu tuo.
P.: Sursum corda.
R.: Habemus ad Dominum.
P.: Gratias agamus Domino.
R.: Deo nostro.
P.: Dignum et justum est etc.
Vergl. Alt a. a. O. I, p. 228.

der alten Kirche geschah dies nach dem ἀπολύεσθε Ite Catechumeni durch Zurufungen wie: „Keiner sei wider den andern, keiner ein Heuchler, erkennet Euch in dem Herren und nehmet Euch unter einander auf, gleich wie Euch Christus aufgenommen hat zum Lobe des Vaters.*)

Was nun folgt, ist gleichsam Gewährung der vorangehenden Bitte und hat mehr einen freudigen Charakter. Zunächst das Brechen der Hostie, wovon der Priester die eine Hälfte in den Kelch fallen lässt, darauf der Chor Agnus Dei, und dann entweder die Distribution der Hostie, wenn Communikanten da sind, oder, wenn keine, der Genuss der Hostie und des Kelches bloss durch den fungirenden Priester, auch mit Worten aus Psalmen und anderen Schriftstellen, z. B. vor dem Genuss: Domine non sum dignus, ut intres sub tectum meum, sed tantum dic verbo et sanabitur anima mea.

Den Schluss, die Postcommunion, bilden dann Bitten um Segen für den Abendmahlsgenuss, der Segen, Vorlesung von Joh. 1, 1—14 und Schluss: Ite, missa est.**)

---

*) Vergl. Nitzsch, „Prakt. Theol.“ Bd. II, § 361 p. 426.

**) Die kath. Messe nach Vorschrift eines Cölner Concils 1536, wovon Joh. Gropper das meiste concipirt haben wird.

„Constat missa 1) psalmodiâ, quam vocamus introitum,
2) invocatione et gloriosa celebratione sanctissimae trinitatis quae in canticis κύριε ελέησον et gloria in excelsis Deo peraguntur,
3) precatione s. collecta,
4) recitatione verborum propheticorum aut apostolicorum, quam vocamus epistolam,
5) sacris canticis, quae vocamus gradualia et Alleluia, et quae sequuntur,
6) lectione evangelica,
7) symboli recitatione, s. professione fidei cath.,
8) cantico, quod non sine mysterio offertorium appellatum est,
9) gratiarum actione, quae dicta est praefatio,
10) religiosa commemoratione mortis, consecrationeque corporis et sanguinis dominici, quae fit in canone,
11) rursus precationibus, inter quas est precatio dominica,
12) sequitur osculum pacis symbolum Christianae caritatis,
13) mox communio, (hier fügte Calixt de sacrificio in cruce oblato initerabili § 54 hinzu: utinam autem haec semper sequeretur!)
14) rursus sacrum canticum, quod commune appellatur
15) et precatio,
16) postremo loco sacerdos totum populum velut in suam tutelam receptum Deo benedictione tradit, atque commendat ut perseveret in affectu pietatis mutuaque caritate.“

J. B. Falise, „Sacrorum rituum Rubricarumque missalis Breviarii et Ritualis Romani compendiosa elucidatio.“ Scaphusiae 1863.

Von diesen Bestandtheilen der katholischen Messe haben nun für die evangelische Kirche einige ganz wegfallen müssen: so das jetzige Offertorium und noch mehr der Messkanon mit seinen Fürbitten für diejenigen, welchen das Sühnopfer besonders zu Gute kommen soll. So fordert es schon Luther's lateinische Formula missae et communionis pro Ecclesia Wittenbergensi vom Jahre 1523, eine rasch dreinschlagende aber durch den glücklichsten Takt geleitete, neue Messagende. Aehnlich auch die preussische Kirchenordnung vom Jahre 1525.*)

Anderes ist bald auch zum Canon missae gerechnet und dann verworfen, bald geduldet worden: so die Elevation des transsubstantiirten Brotes und Weines. Luther fand sie auch ohne die Voraussetzung der Transsubstantiation zulässig.**)

Anderes ist allgemeiner beibehalten, nur dass Einiges davon, wo ein vollständiger Gemeinegottesdienst oder ein Vorbereitungsakt vorausgeht, als dort bereits vorgekommen, weggelassen wird. So bisweilen das Sündenbekenntniss und die Absolution, oder auch das Glaubensbekenntniss. Oft auch ist an den alten Stellen die Präfation mit dem Sanctus statt des alten Introitus beibehalten, ferner das Agnus Dei und das Vaterunser kurz vor den Einsetzungsworten, welche letztere natürlich als die evangelische Consecration niemals fehlen dürfen, endlich der Segen am Schluss.

Weniges ist neu hinzugekommen. So eine Vermahnung an die Communikanten zum rechten Empfang, entweder als Rekapitulation oder als Ersatz einer Vorbereitung, ferner eine Danksagung nach dem Abendmahl für die empfangene Gabe. Beides hat keinen Sinn, wenn Priester und Communikanten selbst Darbringende und Opfernde sind.

Allein die übrig behaltenen und neuhinzugekommenen Bestandtheile sind in den Kirchenordnungen vielfach ungleich gemischt. Wir unterscheiden vier Stücke: 1) Eingang, 2) Consecration, 3) Distribution und 4) Schluss.

1) Was den Eingang betrifft, so sind die Anfangsstücke des katholischen Messkultus in den evangelischen Kirchenordnungen meist entweder dem Gemeinegottesdienste, welchem sie auch angehören, oder zugleich auch, wie das unentbehrliche Confiteor, mit der Absolution dem Beichtakte zugewiesen. So haben die älteren Kirchenordnungen besonders einen zwiefachen Anfang:

---

*) Vergl. Richter, „Die ev. Kirchenordn." Bd. I, p. 4 ff., p. 30 ff.

**) Vergl. die oben § 10, p. 144 citirte Stelle. Walch XIX, p. 1253: „Wir haben allhier das „Aufheben" des Sacraments abgeschafft" etc.

Entweder die alte Präfatio mit dem Sanctus, welches deutsch folgt z. B. in dem lutherischen Liede: „Jesaia dem Propheten das geschah." [Und ein Dankgebet steht sehr passend an dieser Stelle, da schon die Einsetzungsworte sagen, dass Christus mit Danken anfing. Wie denn nach diesem Dankgebet auch die ganze Handlung den Namen der Eucharistie erhalten hat. Vergl. Nitzsch II, § 356, p. 423.]

Oder sie beginnen mit der von Luther in seiner „Deudschen Messe und Ordnung Gottis diensts" vom Jahre 1526*) vorgeschriebenen Paraphrase des Vaterunsers, auf welche dann unmittelbar, aber schon während der Consecration und Distribution, das Sanctus folgen soll. Diese Paraphrase ist eine Vermahnung sowohl zum Gebet als zum rechten Empfang des Sacraments mit wahrem Glauben und schliesst sich darum noch enger dem evangelischen Begriffe vom Sacrament an als die alte Präfation.

Einige haben hier auch Vorlesungen aus der heiligen Schrift, z. B. 1 Cor. 11, 20—29; Joh. 6, 47—63; Luc. 22, 14. 15; auch Joh. 15, 1 ff.; 10, 11—16; 1 Cor. 13 würden sehr gut hierher passen.**) Allein, wo ein Gemeinegottesdienst vorangegangen ist, bedarf es solcher Vorlesung wohl nicht weiter als etwa zur Einleitung und dann sind die schönen Psalmen 34 und 103 auch sehr geeignet.

Nach der hessischen Kirchenordnung vom Jahre 1657 c. XI soll der Prediger gegen Ende der Predigt sich besonders an die Communikanten wenden und die Vermahnung des vorigen Tages, d. h. der Vorbereitung „summarisch" wiederholen, dann das Sündenbekenntniss und die Absolution, jedoch ohne die Fragen des Beichtaktes, sprechen. Hierauf folgt noch eine vorgeschriebene Vermahnung.***) Wenn eine besondere Noth der Gegenwärtigen zu besonderer Fürbitte auffordert, soll hierauf dieser gedacht werden, und endlich ein langes allgemeines Fürbittengebet folgen, welches ebenfalls eine Paraphrase des Vaterunsers, doch nicht die lutherische, ist. Dieses letztere ist als Schluss der Predigt sehr geeignet, steht aber als Anfang der Abendmahlsfeier insofern weniger angemessen an dieser Stelle, als die Fürbitten bloss vom Messopfer hierher gekommen sind.

Schliesslich folgt eine Aufforderung an die ganze Gemeine, bis zum Schluss der Feier gegenwärtig zu bleiben, um zwischen den

*) Richter a. a. O. Bd. I, p. 38 ff.

**) Nitzsch a. a. O. § 358, p. 424.

***) Diese drückt in der Kirchen-O. von 1657 die luth. Lehre unbestimmter aus und ist mit der reform. Abendmahlslehre leichter zu vereinbaren als die in den Kirchenordn. des XVI. Jahrh.

Communikanten und der übrigen Gemeine so viel Gemeinschaft und Theilnahme als möglich zu erhalten. Schöberlein und Hagenbach*) verwerfen das Zurückbleiben der Nichtcommunikanten, also wohl auch diese Aufforderung dazu. Man sieht aber nicht recht, aus welchen Gründen. Wenigstens darf diese Aufforderung, wenn auch als Neuerung, doch als evangelischer angesehen werden, als die Nachfrage der alten Kirche an dieser Stelle, ob noch Heiden, Häretiker oder Katechumenen in der Versammlung seien, und die Wegweisung derselben. Natürlich darf auch die Aufforderung zum Bleiben nicht in dem Masse eingeschärft werden, dass das Weggehen als eine Verachtung des Sacraments erschiene.

Wenn diejenigen Gemeineglieder, welche der Feier nicht beiwohnen wollen, sich entfernt haben, so kann sich nun entweder durch Zusammentreten der Communikanten vor dem Altar eine besondere Abendmahlsgemeine bilden, oder es bleibt Jeder an seinem Orte, bis die Reihe an ihn kommt, und kehrt nachher dahin zurück. In der letzteren Form liegt mehr ein Ausdruck der ursprünglichen Zusammengehörigkeit der Abendmahlsfeier mit dem ganzen übrigen Gottesdienst, auch erleichtert es denen, welche sich noch nicht vorbereitet genug fühlen, das Zurückbleiben, und die Isolirung nach dem Zurückgehen zum Platze ist gewiss für manchen wohlthuend. Nitzsch empfiehlt mehr die erstere Praxis.**)

2. Die Consecration oder Benediction kann in der evangelischen Kirche nicht mehr die Bedeutung des Canon missae der katholischen Kirche haben, sie kann nicht als der Akt betrachtet werden, welcher die Transsubstantiation des Brotes und Weines bewirkt. Auch ihre Bestandtheile sind nicht dieselben geblieben, wie in der katholischen Kirche. Dort besteht sie in vorgeschriebenen Fürbitten und Gebeten, auf welche das Vaterunser folgt und welche mit einzelnen symbolischen Handlungen, namentlich dem Kreuzeszeichen, begleitet sind.

In den evangelischen Agenden hat sich hier an der Stelle des alten Canon nur noch das Vaterunser erhalten, und zwar nicht erst nach sondern schon vor den Einsetzungsworten,***) dann der Vortrag der Einsetzungsworte, welcher die evangelische Consecration aus-

---

*) Schöberlein siehe oben p. 534. K. R. Hagenbach, „Grundlinien“, § 57, 1, p. 155: „Die Abendmahlsfeier verträgt weder müssige Zuschauer noch Statisten.“

**) II, § 361, p. 426 und 27.

***) So z. B. in der hess. Kirchenordn. vom J. 1657. Nitzsch (p. 425) bemerkt, dass es „gar nicht eigenthümlich hierher gehöre“ und Gefahr sei, dass es noch als ein Moment der Transsubstantiation aufgefasst werde.

macht. Bei vielen Lutherischen verbindet sich damit das Zeichen des Kreuzes über Brot und Wein, wodurch sie, wenn auch nicht verwandelt, doch zum sacramentlichen Gebrauch geweiht werden sollen. Bei den Reformirten pflegt dies wegzufallen, ebenso in der englischen Kirche, welche bei der Taufe das Kreuzeszeichen beibehalten hat. Wo nicht zu befürchten ist, dass es vom Aberglauben als Mittel magischer Wirkung gemissdeutet werden könnte, möchte es als schönes und einfaches Symbol wohl zu dulden sein.

Die alten lutherischen Kirchenordnungen schreiben auch das Singen der Einsetzungsworte vor, und schon die wittenberger Kirchenordnung Herzog Heinrich's vom Jahre 1539 hat eine Musikbeilage dazu, ebenso die kurbrandenburgische vom Jahre 1540, welche auch sonst manche alte Formen beibehalten hat. Auch neuere Compositionen, und darunter recht schöne und einfache, sind hinzugekommen. So ist das Singen der Einsetzungsworte auch noch in den lutherischen Kirchen Norddeutschlands, besonders Sachsens vielfach in Gebrauch. Für das Singen liesse sich anführen, dass es sich hier nicht um ein Gebet, sondern um die als ein einzelnes Heiligthum dastehende Erzählung von der Einsetzung des heiligen Abendmahls handelt, welche recht wohl gleichsam in einem höheren Tone singend vorgetragen werden könnte. Allein gerade hier könnte das Singen doch auch wieder abergläubischen und katholischen Vorstellungen von der Einwirkung dieser eigenthümlichen Art der Consecration zur Bestärkung dienen. Sofern überhaupt das Singen eines Einzelnen, gutes sowohl wie schlechtes, den Ernst und die Simplicität des evangelischen Cultus leicht verletzen kann, müsste man jede Störung dieser Art, weil sie gerade an dieser Stelle am unerträglichsten wäre, möglichst zu vermeiden suchen.

Die Elevation, welche in der katholischen Messe auf die Einsetzungsworte folgt, ist in der evangelischen Kirche fast durchaus aufgegeben. Luther selbst hatte sich anfangs und noch im Jahre 1526 für die Beibehaltung erklärt: „Das Aufheben wollen wir nicht abthun sondern behalten, darum dass es fein mit dem deutschen Sanktus stimmt und bedeut, dass Christus befohlen hat, sein zu gedenken.“ *) Später aber, 1543, willigte er auf Bitten des Landgrafen Philipp in die Abschaffung, was damals das Geschrei verursachte, man sei in Sachsen „sacramentirerisch“ geworden.**) Allgemeiner aber ist

*) „Deudsche Messe und ordnung Gottisdiensts.“ Daniel, Cod. Lit. II, 110. — Ferner Walch XVII, p. 2224 im „Kurzen Bekenntniss vom Abendmahle“.

**) Peuceri, Tract. hist. de Philipp. Melanchth. sent. p. 24. 25. — Hassenkamp I, p. 619, Anm.; II, 178—189.

das Agnus Dei, deutsch und meist als Chor der Gemeine, nach der Consecration und zu Anfang der Distribution beibehalten.

Auf die Consecration muss dann ein Wort der Einladung zur Theilnahme folgen, worin zugleich eine Andeutung liegen kann, dass, wer sich nicht vorbereitet genug fühlt, noch jetzt zurücktreten kann. Die schottische Kirche hat eine ausdrückliche Aufforderung in diesem Sinne. Nitzsch fordert hier auch statt des alten Osculum pacis vor dem Genuss wenigstens noch die Aufforderung: „Keiner sei wider den Anderen“, „Nehmet einander auf!“ oder doch, dass die Nachbarn sich die Hand reichen.*)

3. Die Distribution geschieht in der evangelischen Kirche unter beiderlei Gestalt, in der lutherischen schon seit den Wittenberger Aenderungen des Cultus vom Jahre 1523. Bei vielen Lutheranern sind dann noch üblich geblieben die ungebrochenen Hostien, mit einem Kreuze oder Crucifix bezeichnet, die brennenden Lichter zur Erinnerung an die nächtliche Einsetzung des Abendmahls und auch sonst symbolisch beziehungsreich, das Knieen beim Empfang des Sacramentes [die preussische Agende schreibt es auch während der Consecration vor], das Annehmen von Brot und Wein sogleich mit dem Munde, in einigen Kirchen das Vorhalten eines Tuches, um ein Abfallen oder Verschütten der Elemente zu verhüten, sogar das Läuten mit einer kleinen Glocke, ferner im XVI. und XVII. Jahrhundert in Frankfurt und an andern Orten der Gebrauch der Fistulae eucharisticae (Trinkröhren).**) Auch wurde im XVI. Jahrhundert den Communikanten schwarze Kleidung und das Ablegen von Gold und Waffen vorgeschrieben. Dies alles hat sich vielleicht am meisten in der schwedischen Kirche erhalten.***)

Die reformirte Kirche dagegen strebte hier anfangs nach der grössten Einfachheit. Sie beseitigte ältere Gebräuche, auch den Altar und die Geräthe von Silber und Gold. Statt der Hostie führte sie wieder gewöhnliches Brot ein, welches gebrochen und in wörtlicher Befolgung des λάβετε φάγετε von den Communikanten mit der Hand empfangen wurde. Während aber in der katholischen Kirche der Akt, wo der Priester die Hostie bricht und einen Theil davon in den Kelch fallen lässt, ein Symbol der Opferung des Leibes Christi und der Verbindung des Göttlichen und Menschlichen sein soll,†) ist das

*) A. a. O. II, § 361, p. 427.

**) Flügge, „Gesch. des deutschen Kirchen- und Predigtwesens.“ Bremen 1800, II, p. 435.

***) Vgl. Hüffel: Ueber das Wesen etc., p. 136 f. Auszug aus Schubert, „Schwedens Kirchenverfassung“ etc. II, p. 73 f.

†) Fr. X. Schmid I, 326.

reformirte Brotbrechen in einfacher Anschliessung an die Einsetzung nur ein Akt der Distribution. Hieran wurde im XVI. und XVII. Jahrhundert von den Lutheranern nur das hauptsächlich verworfen, dass die reformirten Symbole diesen äusseren Akt nicht für ein Adiaphoron sondern für nothwendig erklärten, während doch z. B. die Feier bei Nacht, das Liegen bei Tisch und anderes Ursprüngliche ohne wesentlichen Nachtheil verändert oder weggelassen werde. Der Unterschied liegt also auch hier ursprünglich nicht in dem Dringen der Lutheraner auf Hostie und dergl., sondern in dem Unerheblichfinden dieser blossen Aeusserlichkeiten und darum dem Beibehalten des Vorgefundenen auf lutherischer und der ängstlichen, biblischen Strenge auf reformirter Seite.

In der schottischen Kirche hat man den Ritus vielleicht am meisten nach der ursprünglichen Einsetzung als ein wirkliches, gemeinschaftliches Liebesmahl zu gestalten gesucht. Die Communikanten nehmen alle Platz (der Geistliche obenan) an den sogenannten Communion-tables, dann wird das Brot gebrochen, Brot und Wein vertheilt indem es Einer dem Andern zureicht. Dann sitzen die Einzelnen, sich isolirend, vertieft da und zuletzt hören alle eine Exhortation after the service und den Segenswunsch des Geistlichen an.*)

Ein mittlerer Ritus ist in vielen anderen reformirten Kirchen eingeführt. Die drei hessischen Kirchenordnungen schreiben ziemlich übereinstimmend nach dem Introitus, dem Vaterunser und den gesprochenen Einsetzungsworten eine Aufforderung zum Herantreten vor, während dessen nach allen drei Kirchenordnungen die Lieder: „Gott sei gelobet“ (ein von Luther bearbeitetes älteres Kyrie, welches aber in den neueren reformirten und lutherischen Gesangbüchern fehlt) oder „Jesus Christus unser Heiland“ (von Joh. Huss, auch von Luther bearbeitet, aber in dem hessisch reformirten Gesangbuche sehr abgekürzt) gesungen werden sollen. Die Kirchenordnung vom Jahre 1657 unterscheidet sich jedoch von den älteren durch den reformirten Zusatz, dass das Brot gebrochen und jedem in die Hand gereicht werden soll. Auch der Kelch soll gereicht werden, doch steht nicht dabei: „in die Hand.“**)

---

*) Vergl. L. Gemberg, „Die schottische Nationalkirche nach ihrer inneren und äusseren Verfassung“, Hamburg 1828, p. 26 ff. Auszug bei Hüffel a. a. O. p. 139 ff.

**) So hatte auch schon Calvin [Inst. christ. rel. lib. IV, c. 17, § 43. Augusti VIII, p. 412] die Sache zwar für ein Adiaphoron erklärt, aber doch die χειροληψία mehr empfohlen. Ebenso das Common prayer book and after that (shall the minister deliver the Communion) to the people also in order into their hands, all meekly kreeling.

In den **Formeln**, welche bei der Austheilung gesprochen werden, fand schon in der alten Kirche mannigfache Ungleichheit statt. Die ältesten Formeln sind noch sehr kurz. Nach den apostolischen Constitutionen VIII, 13 spricht der Bischof oder Presbyter bloss: *Σῶμα Χριστοῦ!* bei Darreichung des Brotes, und *Αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς!* bei Darreichung des Kelches, und der Empfangende antwortet auf beides: *Ἀμήν!* Stellen aus Tertullian (De spectac. c. XXV), Cyrillus (Cateches. mystag. V, § 18), Eusebius, Ambrosius, Augustin u. a. bezeugen diesen Gebrauch in der alten Kirche.*)

Zur Zeit Gregor's des Grossen aber wurden längere Formeln gebräuchlich: Corpus (sanguis) Domini nostri Jesu Christi conservet animam tuam! oder: custodiat te in vitam aeternam, oder: prosit tibi in remissionem peccatorum et ad vitam aeternam!

Hier setzten nun die reformirten Kirchenordnungen an die Stelle dieser traditionellen Spendeformeln strenger biblische. So schreibt die pfälzische vom Jahre 1563 nach 1 Cor. 10, 16 vor: „Das Brot, das wir brechen, ist die Gemeinschaft des Leibes Christi. Der Kelch, mit dem wir danksagen, ist die Gemeinschaft des Blutes Christi!“ Von Luther aber wurden die römischen Formeln beibehalten und nachgebildet. Zuerst, 1523, empfahl er: „Der Leib des Herrn bewahre Deine Seele zum ewigen Leben.“ Die Kirchenordnung Herzog Heinrich's vom Jahre 1539 schreibt vor: „Der Leib (das Blut) unseres Herrn Jesu Christi, für Dich in den Tod gegeben, stärke und bewahre Dich im [rechten] Glauben zum ewigen Leben! Amen.“ Auch das einstimmende „Amen“ des Communikanten blieb oder wurde wieder gewöhnlich in einem Theile der evangelischen Kirche.**) Die buchenhagenschen Kirchenordnungen fanden jede Formel entbehrlich, weil die Einsetzungsworte kurz zuvor gelesen seien. Danach fielen sie auch z. B. in Lübeck bis Mitte des XVII. Jahrhunderts weg und wurden nicht ohne Widerstand eingeführt. Durch die krypto-calvinistischen Streitigkeiten wurde dann unter den Lutheranern auch noch der Zusatz und die Versicherung: „Dies ist der wahre Leib“ nach dem hinzugenommenen: „Nehmet, esset“ gewöhnlich; eine Veränderung, welche nicht nur unbiblisch, sondern auch darum bedenklich ist, weil sie nur dazu diente, die Scheidewand gegen die Reformirten an sehr ungeeigneter Stelle noch zu erhöhen. So haben die Lutheraner auch noch bei den neuesten Unionsversuchen

---

*) Vergl. Augusti VIII, p. 405.

**) Chr. W. Flügge a. a. O. Bd. II, p. 449—452. In Lübeck und Wismar wurde es durch Superint. Hannekenius 1647 eingeführt. Aehnlich in der Brandenburgischen Kirchenordnung von 1572, in der Ratzeburgischen von 1610 etc.

Schwierigkeiten gemacht. Die preussische Agende, welche, um allem Streite auszuweichen, bei der Austheilung die Formel: „Christus spricht*): Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird, das thut zu meinem Gedächtniss“ und: „Christus spricht: Das ist der Kelch, das neue Testament in meinem Blute, das für euch vergossen wird. Solches thut zu meinem Gedächtniss!“ vorschreibt, musste von den eifrigen Lutheranern deshalb den Vorwurf hören, dass sie, um zu verdecken, eine historische Bemerkung an die Stelle des offenen Bekenntnisses setze. Diesen ist darum in den 1857 freigegebenen Parallelformularen eingeräumt, dass auch gesagt werden darf: „Nimm hin und iss, das ist der Leib Deines Herrn Jesu Christi für Dich dahin gegeben, der stärke und erhalte Dich im Glauben zum ewigen Leben. Amen.“ **)

Von hessischen Kirchenordnungen hat die vom Jahre 1566 gar keine Distributionsformel, sagt aber***): „Die Männer empfangen das gesegnete Brot des Herrn Christi und also den wahren Leib des Herrn u. s. f. und also das wahre Blut des Herrn.“ Dies ist jedoch nicht als Distributionsformel vorgeschrieben. Die Kirchenordnung vom Jahre 1573 drückt sich ähnlich aus, nur ist bei „Leib“ das Adjectiv „wahre“ weggelassen, bei „Blut“ dagegen nicht. Eine Distributionsformel schreibt sie ebenfalls nicht vor. Erst die vom Jahre 1657 hat eine solche. „Nehmet hin und esset, das ist der Leib des Herrn Jesu Christi, der für euch gegeben ist“ und: „Dieser Kelch ist das neue Testament in dem Blute des Herrn Jesu Christi, welches für euch und viele vergossen ist zur Vergebung der Sünden.

In der Aufklärungsperiode schlug man vor: „Geniessen Sie dies Brot! der Geist der Andacht ruhe auf Ihnen mit seinem vollen Segen!“ — „Geniessen Sie ein wenig Wein! Tugendkraft liegt nicht in diesem Wein, sie liegt in Ihnen, in der Gotteslehre und in Gott!“ †)

Gestritten hat man auch darüber, ob der evangelische Geistliche sich selbst das heil. Abendmahl reichen dürfe wie der katholische. Die Art. Smalc. III, art. II de Missa p. 302 erklären: Se ipsum autem communicare humana persuasio est, incerta et non necessaria, imo prohibita, aber in einem Zusammenhange, wo von einer eigenmächtigen, von der Kirche getrennten Communion geredet wird. Auch giebt es Aeusserungen von Luther, wie: „Es ist eine Verwirrung des

*) Zuerst: „sprach.“

**) Protestant. Kirchenztg. 1857, p. 1163 ff.: „Oberkirchenräthl. Erlass über Parallelformulare zur Agende.“

***) Vergl. die Landes-Ordn. 17, 4, 8. p. 321, p. 399 und p. 503.

†) Vergl. die Beispiele moderner Albernheiten in G. F. W. Kapp, „Grundsätze zur Bearbeitung evang. Agenden etc.“, Erlangen 1831, p. 349.

Amtes, wenn sich einer selbst communicirt, eben als wenn sich einer selbst taufte.*) So erkannten in späteren Streitigkeiten darüber die Meisten, z. B. ein Wittenberger Gutachten vom Jahre 1612 an, dass *δόσις* und *λῆψις* zum Abendmahl nöthig sei.**) Man wird auch diesen Entscheidungen Luther's und der älteren luth. Theologen im Allgemeinen beistimmen und einräumen, dass das Sich-selbst-reichen des Abendmahls möglichst zu vermeiden sei, schon darum, weil es zu sehr an das katholische Messopfer erinnert. Dass es aber in Nothfällen geschehen darf, wird man schon nach der Geschichte des Todes Schleiermacher's nicht leugnen mögen.

Was schliesslich die Elemente betrifft, so bedient sich die evangelische Kirche einfach des ungemischten Weines, während die katholische und griechische Kirche, mit einiger Verschiedenheit der Mischung, den Wein mit Wasser mischen, indem sie sich darauf berufen, dass im Alterthume überhaupt nur gemischter Wein getrunken worden sei, also auch beim ersten Abendmahle gebraucht sein werde, und noch mehr auf die durch Stellen von Cyprian, Irenäus u. a. bezeugte apostolische Tradition und die Einstimmigkeit der Kirche hierin. Da nun schon früh in der Kirche diese Mischung als ein Symbol der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo betrachtet wurde, sah man in dem z. B. von den Armeniern vorgezogenen Gebrauche des ungemischten Weines ein Zeichen und eine Wirkung ihrer Hinneigung zum Monophysitismus.***)

Die evangelische Kirche hat nicht etwa, wie noch Fr. X. Schmid sagt †), absichtlich dem Monophysitismus und den Armeniern sich anschliessen, sondern wohl nur der von der katholischen Kirche als zu wichtig und nothwendig urgirten Mischung von Wasser und Wein eine einfachere Praxis entgegensetzen wollen. ††)

---

*) Walch T. XVI, p. 1202.

**) Vergl. Hüffel a. a. O. p. 142; — Allg. Kirchenztg. 1826, No. 145; — J. W. B. Russwurm, „Ueber das Selbstcommuniciren der Geistlichen", Hannover 1829.

***) Augusti a. a. O. VIII, p. 500, p. 300 f.

†) Schmid a. a. O. Bd. I, p. 317: „Der Vermischung des Weines mit Wasser bedienen sich alle Kirchen des Orients; nur die Armenier und Protestanten machen eine Ausnahme." — „Da nämlich diese Vermischung von den frühesten Zeiten an als ein Symbol der Verbindung der Gottheit mit der Menschheit in Christo und somit auch der zwei Willen in demselben gegolten hat, so schafften sie (die Armenier) dieselbe ab, als sie sich der Irrlehre von dem Einen Willen in Christo (Monothelismus) ergaben."

††) Sehr unbefangen äussert sich Luther hierüber, „De forma missae", Opp. lat. T. II, p. 557: „Nondum constitui mecum, miscenda sit aqua vino, quamquam huc inclino, ut merum potius vinum paretur absque aquae mixtura, quod

4) Den Schluss der Abendmahlsfeier macht in lutherischen Kirchenordnungen oft das Responsorium: „Danket dem Herrn, denn er ist freundlich etc.", auch wohl Ps. 23 (sehr geeignet auch Ps. 103, 1 ff. und Röm. 5, 8—10; 8, 32. Vergl. Nitzsch a. a. O. p. 428). So schliesst sie auch nach den hessischen Kirchenordnungen mit einer liturgischen Dankcollecte des Geistlichen für die empfangene Gabe und den Segenswunsch. Schon die Kirchenordnung vom Jahre 1573 giebt hier eine mehr reformirte und eine mehr lutherische Formel.

Eine gegenseitige Beglückwünschung der Communikanten, wie sie nach der Feier wohl an manchen Orten üblich ist, ist eine nachträgliche Bezeugung der Einmüthigkeit, entsprechend dem in der alten Kirche üblichen Osculum pacis vor der Communion (Röm. 16, 16; 1 Cor. 16, 20; 2 Cor. 13, 12; 1 Thessal. 5, 14).*) In einigen lutherischen Kirchen sind am Schluss auch noch Antiphonen gebräuchlich, in manchen auch das Trishagion, welches jedoch, wenn es überhaupt noch vorkommen soll, nach dem älteren liturgischen Herkommen in den Introitus gehört.

Neben der öffentlichen Communion werden nun aber noch Privatcommunionen in mehreren Formen bestehen dürfen und müssen. Dahin gehören die Krankencommunionen (oder die sogenannten „Krankenberichtungen").**) Auch hier bloss eine vorgeschriebene liturgische Formel zu gebrauchen, wird wohl um so weniger angemessen sein, je mehr gerade zum Trost und zur Vorbereitung eines Einzelnen auf dessen besonderes Bedürfniss wird Rücksicht genommen werden können und müssen. Da nun hier die Vorbereitung und die Feier des heil. Abendmahls in einen Akt zusammenfallen, so wird das erforderliche, der Individualität des Communikanten angepasste Homiletische an die Stelle der Vorbereitungsrede treten können, auf welche dann aber die festen-Formen des stehenden Sündenbekenntnisses, der Frage und der Absolution, so wie, jedoch nach einem kürzeren Introitus, die Hauptstücke der Abendmahlsfeier folgen müssen. Aehnlich wird auch bei anderen Privatcommunionen zu verfahren sein.

significatio me male habeat, quam Esaj. I, 22 ponit: „Vinum tuum", inquit, „mixtum est aqua."

*) In der kath. Kirche findet sich noch das Küssen des Altars und nachher des Evangelienbuches durch den Priester. Das Letztere wird auch Königen gestattet. Osculatoria sind Tafeln mit Kreuz oder Bild zum Küssen herumgereicht. — Augusti VIII, 336 ff. und 342.

**) Dieser Ausdruck ist wohl von den belehrenden Reden bei dieser Gelegenheit abzuleiten. In der sächsischen Kirchenordnung Herzog Heinrich's vom Jahre 1539 z. B. trägt der Abschnitt, der hiervon handelt, die Ueberschrift: „Wie man kranke Leute berichten und trösten soll."

Die reformirten Theologen haben sich meistens entschiedener gegen dieselben erklärt, als die lutherischen. In der lutherischen Kirche sind in vielen Gegenden theils Privatcommunionen an Wochentagen mit unmittelbar vorhergehender Vorbereitung z. B. in den Sacristeien oder auch in den Kirchen selbst, aber nur auf besondere vorhergehende Meldung, theils auch häusliche Communionen von Familien oder näher befreundeten Personen üblich geblieben. Diese Sitte entfernt sich allerdings schon etwas von der Idee der Gemeinschaft, von welcher die Communion den Namen führt. Sofern sie aber nicht zu einer Form des Separatismus wird und die öffentlichen, gemeinschaftlichen Communionen nicht in Verfall gerathen lässt, werden diese Privatcommunionen um so eher geduldet werden können, je wirksamer sie werden können durch das einer Privatbeichte verwandte, nähere Eingehen auf besondere Verhältnisse, welches sie dem Geistlichen in der Vorbereitungsrede möglich machen, durch die höhere, ungestörtere Empfänglichkeit, welche bei ihnen vorauszusetzen ist, und durch die Heiligung von Familienbanden oder anderen innigeren Verhältnissen, welche sie gewähren. Streng genommen bleibt es freilich ein Misbrauch. Die Schamhaftigkeit, welche mit ihrer Andacht durchaus die Stille und die Unbemerktheit sucht, hat immer etwas Krankhaftes, denn die höhere Kraft der Liebe würde durch die Gegenwart der Brüder nicht gestört sondern gefördert werden. Allein da allerdings dieser Zustand innigerer Gemeinschaft in dem gegenwärtigen Gemeineleben nicht der herrschende ist, und da doch gerade beim heil. Abendmahl die Gemeinschaft und die ungestörte Andacht hoch vonnöthen ist, so mag für Diejenigen, welche Gemeinschaft nur mit enger und inniger Verbundenen verwirklicht finden und durch die Menge gestört werden würden, immerhin, so lange diese Schwäche bleibt, auch diese Form Duldung finden. Indessen muss der Geistliche das Unvollkommene derselben bei jeder passenden Gelegenheit durch Belehrung in Erinnerung zu bringen suchen.

Sind es endlich nur besondere Ereignisse, welche eine solche Feier herbeiführen, z. B. bevorstehende Trennungen in einer Familie, und führen sie keine Ausschliessung der Theilnehmenden von der öffentlichen Abendmahlsfeier herbei, so werden sie vollends unbedenklich sein.

Ueberhaupt darf ja wie überall, so auch hier die Erfahrung darüber gehört werden, welche von sonst zulässigen Modificationen für ein bestimmtes, besonderes Bedürfniss die wirksamste und segensvollste sei. Auch die Conf. Aug. Art. XV lässt hier die Freiheit offen für ein Wählen nach Bedürfniss.

§ 41.

2) Die Taufe.

J. W. Höfling, „Das Sacrament der Taufe nebst den andern damit zusammenhängenden Akten der Initiation dogmatisch-historisch-liturgisch dargestellt“, Erlangen 1847 u. 48. 2 Thle.

Es erschwert die Beurtheilung des Liturgischen bei der christlichen Taufhandlung, dass die urprünglichen und ältesten Formen dafür grösstentheils nicht für den Fall bestimmt sind, welcher jetzt bei Vollziehung der Taufe der gewöhnliche ist, nämlich nicht für die Aufnahme bewusstloser Kinder in die Gemeinschaft der Kirche und ihre Einweihung dazu, sondern für das bewusste und vorbereitete Herzutreten solcher, die vorher gläubig geworden und durch diesen ihren Glauben zur Taufe hingeführt sind. Eine andere Taufe ist auch im neuen Testamente nirgends vorausgesetzt, und in allen Aussprüchen, welche in den Evangelien von der Taufe handeln [Matth. 28, 19—20; Marc. 16, 15—16 und Joh. 3, 5] ist der Segen der Taufe als auch von dem daneben genannten, inneren Erfordernisse, von Geist und Glauben, abhängig bezeichnet.

Demgemäss erkennt die evangelische Kirche eine heilbringende Wirkung des Sacraments nur bei den Gläubigen an, und nach Röm. 10, 17 *πίστις ἐξ ἀκοῆς* kann Glauben bei bewusstlosen Kindern eigentlich nicht zugestanden werden. So ist der Akt, welcher jetzt gewöhnlich unter dem Namen der Taufe vollzogen wird, streng genommen ein anderer, als der in der Schrift vorausgesetzte. Allein so starke Gründe sprechen für die Zulässigkeit und Heilsamkeit der Kindertaufe, dass die ganze Kirche mit Recht die Verwerfung derselben als eine separatistische Singularität angesehen hat.

Zur Erfüllung des Auftrages Christi an die Apostel: Matth. 28, 19—20: *μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη* „macht alle Völker zu Schülern“, gehört nach dem, was in den beiden nebengeordneten Participien folgt, ein zwiefaches: 1) „*βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*“, 2) „*διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα, ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν.*“

Die alte Kirche hielt sich wohl für verpflichtet, auf die Erfüllung, aber nicht, auf diese Aufeinanderfolge beider Erfordernisse zu halten. Vielmehr liess sie das Belehrtwerden vorangehen und die Taufe folgen. So im apostolischen Zeitalter; wenn auch hier der Unterricht kurz war, wie z. B. Act. 8, 35*) zeigt. Hierdurch bildete

---

*) *Εὐηγγελίσατο αὐτῷ* (dem „Kämmerer aus dem Mohrenlande“) *τὸν Ἰησοῦν*: Auf dem kurzen Wege von Jerusalem nach Gaza!

sich der **Katechumenat** als **Prüfungs-** und **Unterrichtszeit** vor der Taufe aus, dessen Existenz allein schon für die drei ersten Jahrhunderte ausser Zweifel stellt, dass die erst von **Tertullian** erwähnte Kindertaufe nur Ausnahme, nicht Regel war. Darum bestimmte sich denn auch das Liturgische bei dem Taufakt nach dem vorangehenden Katechumenat als **Schluss** desselben, so dass dasjenige, was zu diesem Schluss gehörte, **Glaubensbekenntniss** und **Gelübde**, wie Voraussetzung der Taufe, so auch Anfang des Taufaktes überhaupt wurde.

Dies passte aber nun nicht mehr ohne Weiteres nach dem Aufkommen der **Kindertaufe**, in deren allmählicher Einführung eine Rückwirkung der alttestamentlichen Beschneidung nicht zu verkennen ist.*) Die Reihenfolge musste umgekehrt, es musste mit der Taufe angefangen werden und das Belehrtwerden, also ein modificirter Katechumenat, nachfolgen. Ein Schluss des Katechumenats konnte nicht mehr der Anfang des Taufaktes sein, weil bei der Kindertaufe ja kein Katechumenat vorherging. Dennoch liess man hier manches von der bisherigen Praxis bestehen. Allein das Beibehaltene erhielt **theils** eine etwas andere Bedeutung, indem es nun etwa nur vorläufig, vorbildlich, symbolisch durch andere, bereits erwachsene Mitglieder der Gemeine geschehen konnte, oder als eine Form, durch welche diesen letzteren eine Verpflichtung auferlegt wurde, dafür zu sorgen, dass dies alles einst zu einer eigenen Handlung des Täuflings werde, **theils** musste es dann als solche eigene Handlung des Täuflings zum Theil wiederholt werden, nachdem ein modificirter Katechumenat vorangegangen und jenes andere, Matth. 28 vorausgesetzte Erforderniss, das **Belehrtwerden**, nachgeholt war. Auch so bleibt aber noch die Reihenfolge und theilweise auch die Bedeutung der Stücke der Taufliturgie nur erklärlich aus diesem ursprünglich vorangehenden und nachher, bei der Kindertaufe, weggefallenen Katechumenat.

Das **Liturgische** bei der Taufe**), insbesondere als Kindertaufe, welche Lutheraner und Reformirte gegen die Wiedertäufer mit der

---

*) Noch bei **Augustin's** Dringen bloss auf **seine** Deutung von „in remissionem peccatorum" bei der Taufe wirkte die Verkennung mit, dass diese Worte bei der Taufe der **Erwachsenen** und **für sie** diese Stelle erhalten hatten, hier aber eine andere Bedeutung hatten, die sie bei der Kindertaufe nicht behalten konnten, aber darum für eine andere nun hier hineingelegte Augustinische durchaus keine Ursprünglichkeit bewiesen.

) Vergl. **Joach. Hildebrand, „Rituale baptismi veteris", Helmstädt 1736, 4. — **Augusti**, Th. VII. — **G. Chr. A. Harless'** „Zeitschr. für Protestantismus und Kirche" 1841, Bd. II: „Wer soll getauft werden und worin besteht die Taufe?" p. 1—26 und p. 137—170.

alten Kirche festhielten, wurde für die Evangelischen zuerst durch deutsche Uebersetzungen des alten lateinischen Rituals bestimmt. Nur dies, mit wenigen Aenderungen, brachte das „Taufbüchlein" Luther's in der ersten Ausgabe vom Jahre 1523. Eine ganz unveränderte deutsche Bearbeitung der damaligen lateinischen Liturgie gab 1524 Andreas Osiander zu Nürnberg heraus. Beide behielten noch eine Menge von symbolischen Handlungen bei, welche in der katholischen Kirche sich meist noch bis heute erhalten haben (Oel, Salz, Anblasen u. a.). Sehr vereinfacht aber war das Ritual in der Ausgabe von Luther's Taufbüchlein, welche 1526 erschien; doch war u. a. noch der Exorcismus und die Bekreuzigung von Kopf und Brust, auch das Westerhemd beibehalten. Diese Bearbeitung vom Jahre 1526, gewöhnlich den deutschen Ausgaben der lutherischen Katechismen als Anhang beigefügt, ging in viele Kirchenordnungen wörtlich oder mehr oder weniger verändert, besonders vermehrt, über.*) So in die nürnberger Kirchenordnung vom Jahre 1533 (und 1536) mit hinzugefügten Bearbeitungen älterer Stücke (z. B. Vermahnung an die Pathen) von Osiander. Ebenso in die Kirchenordnung Herzog Heinrich's von Sachsen vom Jahre 1539; ferner in die mecklenburgisch-wittenbergische vom Jahre 1554 (ursprünglich 1552 von Melanchthon); in die des Herzogs Julius von Braunschweig vom Jahre 1539 u. a. In andere gingen nur Stücke daraus über, wie in die grosse würtemberger Kirchenordnung vom Jahre 1559 die Gebete.**) Auch die neue preussische Agende behält in der Hauptsache die Formen des lutherischen Taufbüchleins bei.

In der reformirten Kirche erhielt Calvin's Formula sacramentorum administrandorum, in usum ecclesiae Genevensis conscripta mit den Ausgaben des Catech. Genev., denen sie beigefügt wurde, grosse Ausbreitung.***) Viel ausführlicher und dem lutherischen Ritual sich nähernd sind die Vorschriften des Book of common prayer, welches sogar einige Gebete des lutherischen Taufbüchleins in wörtlichen Uebertragungen hat.†) Die hessischen

---

*) Die Vorrede der Ausgabe vom Jahre 1523, worin Luther klagt, dass er erst wenig verändert habe, blieb auch in den späteren, mehr vereinfachten Ausgaben, z. B. in der vom Jahre 1526 stehen.

**) A. L. Reyscher, „Vollst. hist. und krit. bearbeitete Samml. der würtembergischen Gesetze" Bd. VIII, p. 175.

***) Niemeyer p. 179.

†) Z. B. das Gebet: „Allmächtiger ewiger Gott, der Du hast durch die Sindflut, nach Deinem gestrengen Gericht, die unglaubige Welt verdampt und den glaubigen Noe selb acht nach Deiner grossen Barmherzigkeit erhalten etc." Almighty and everlasting God, who of thy great mercy didst save Noah and his

Kirchenordnungen schliessen sich weder an Calvin's Formula noch an Luther's Taufbüchlein an. [Unlutherisch sind sie alle insofern, als ein eigentlicher Exorcismus von keiner festgehalten ist.] Die Vorschriften der Kirchenordnung Landgraf Philipp's vom Jahre 1566 sind meist wörtlich in der vom Jahre 1573 und in der vom Jahre 1657 beibehalten. Nur werden z. B. in der vom Jahre 1657 die Fragen nicht mehr an das Kind sondern an die Pathen gerichtet und diese bekennen damit zunächst für sich selbst den Glauben, auf welchen das Kind getauft werden soll. Und die Kirchenordnung vom Jahre 1573 enthält schon in den Fragen eine bestimmtere Verpflichtung auf das apostolische Symbol als die ältere vom Jahre 1566.

Hinsichtlich des Taufaktes setzen die evangelischen Kirchenordnungen als Regel voraus, dass derselbe als ein öffentlicher, mit dem Gemeinegottesdienst zusammenhängender vor der Gemeine, und also auch mit Rücksicht auf diese, vollzogen werde. So ist als Ort der Taufe stets die Kirche vorausgesetzt, in den älteren Kirchenordnungen bisweilen auch ein Vorhof, oder doch in der Nähe des Einganges der Taufstein. Erst in späteren Zeiten ist das Taufen in den Häusern gewöhnlicher geworden. Da die evangelische Kirche keine besondere Heiligkeit des Ortes anerkennt, so kann sie nach besonderen Gründen [schlechte Witterung, Kränklichkeit des Täuflings u. a.] die Haustaufe zulassen, wenn sie auch dieselbe wegen der dadurch verminderten Oeffentlichkeit und Gemeinschaft nicht gerade begünstigen, sondern vielmehr möglichst zu beschränken suchen wird [z. B. durch Dispensationskosten für milde Zwecke u. dergl.].*) Tritt aber das Haus an die Stelle der Kirche, so wird doch das Haus, welchem das Kind angehört, sicher ein angemessenerer Ort sein als etwa das Studirzimmer des Geistlichen. Auch bei Haustaufen vertreten gewöhnlich sonstige Anwesende ausser den unmittelbar Betheiligten die Stelle der Gemeine.

Ausserdem hat die evangelische Kirche noch die Zuziehung der Gevattern oder „Paten"**) [so schreiben die älteren Kirchenordnungen, vielleicht von patres?] beibehalten. Diese sind zunächst Vertreter des Kindes, welches noch nicht selbst Verpflichtungen übernehmen und sich dazu bekennen kann. Sofern jedoch, wie schon Tertullian erinnert (der darum die ganze Kindertaufe misbilligt), ein

---

family in the ark from perishing by water; and also didst safely lead the children of Israel thy people through the Red Sea etc. etc. Vergl. Daniel Cod. lit. III, p. 446 und II, p. 192.

*) Vergl. Harms, „Pastoraltheologie" Bd. II, p. 223 ff. — Ledderhose p. 126—128.

**) Sponsores, susceptores, fidejussores, promissores, offerentes, gestantes, patrini, matrinae, compatres, commatres, ἀνάδοχοι.

stellvertretendes Bekennen und Glauben Manches gegen sich hat, können die Taufzeugen mindestens zugleich auch betrachtet werden entweder als Stellvertreter der Gemeinschaft, in welche das Kind aufgenommen werden soll, oder als die, welche der Kirche, der sie selbst angehören, ein neues Mitglied darbringen*), oder auch als Helfer beim Taufakt, indem sie in die Fürbitten einstimmen. Mögen sie aber zuführende oder aufnehmende Gemeineglieder sein, sicher sind sie anzusehen als dem Täufling näher gestellte Personen, welche nicht nur an dem Taufakte besonderen Antheil nehmen durch ihre Fürbitte, sondern auch Verpflichtungen übernehmen sollen in Bezug auf das, was der Täufling noch nicht mit Bewusstsein selbst leisten kann, in Bezug auf seine Gelübde und sein Glaubensbekenntniss. Sie sollen sich verbürgen, dass beides gehalten werde. Natürlich können sie das nur theilweise, weil ja das ausschliessliche Recht der Eltern auf die Erziehung ihrer Kinder durch die Pathen nicht eingeschränkt sein kann. Es wird ihnen also nur ein friedliches Mitwirken unter der Zustimmung der Eltern, welche nach freier Entscheidung die Pathen gewählt haben, möglich und dieses nicht bloss Recht, sondern Pflicht sein. Diese Pflicht wird eine verstärkte sein bei frühem Absterben der Eltern.

Nach allen diesen Rücksichten wird es aber einer sorgfältigen liturgischen Formulirung für die hier aufzuerlegenden Pflichten bedürfen. Zugleich muss auch, sofern es unwahrscheinlich ist, dass Jemand derartige Pflichten übernehmen werde, der selbst keinen Sinn für das Christenthum hat, auch eine Untersuchung dieser Bereitwilligkeit gestattet sein. Nur wird, wer als nicht excommunicirtes, unbescholtenes Gemeineglied dasteht, als solches auch angenommen werden dürfen und müssen, weil durch eine Untersuchung ein Zweifel gegen seine Zugehörigkeit zur Gemeine ausgesprochen, also fast schon ein Akt der Kirchenzucht und der Strafe über ihn verhängt werden würde. Das aber schreiben die Kirchenordnungen mit Recht vor, dass nur christliche und confirmirte Gevattern zugelassen werden können. Noch weiter verordnet die hessische Kirchenordnung vom Jahre 1566, dass notorisch Gottlose und Lasterhafte, die hessische reformirte vom Jahre 1656 [c. IV, § 2], dass die Verächter des Gottesdienstes, und die vom Jahre

*) Harms a. a. O. II, p. 204: „Mittelst der Gevattern wird die Taufhandlung in einem gewissen Mass veröffentlicht; mittelst der Gevattern wird das Bekenntniss des Glaubens mehr im Leben erhalten und die Kirche als eine moralische Person, die sich etwas geben lässt und dieses durch ihrer Diener einen annimmt, tritt stärker hervor."

1657 [c. IX], dass Diejenigen, welche nicht die nöthigsten Religionskenntnisse haben [welche nicht „ihren Katechismum von Stück zu Stück zu erzählen“ wissen], nicht zu Gevatterschaften zugezogen werden dürfen, auch sollen fremde und unbekannte Personen in letzterer Hinsicht geprüft werden können.*) Natürlich werden diese Bestimmungen nicht auf blossen Verdacht hin anzuwenden sein. Auch wird, wie selbst Harms erinnert, das in Betracht kommen müssen, dass eine lange von Kirche und Christenthum entfremdete Person durch die Feier eines Taufaktes möglicherweise wieder mehr zur Kirche herangezogen werden kann.**) Jedenfalls wird auch hier nicht bloss nach theoretischen Principien, sondern auch nach seelsorgerischer Erwägung des Erfolges und der wahrscheinlichen Wirkungen zu verfahren sein.

Gegen Christen einer nichtevangelischen Confession sind diese Bestimmungen wohl nicht anzuwenden. Wie die katholische Kirche die Gültigkeit der evangelischen Taufe nicht bestreitet, so würde die evangelische Kirche auch z. B. katholische Pathen nicht zurückzuweisen brauchen, wenn diese selbst sich nicht weigern, der evangelischen Kirche ein Kind darzubringen und für die christliche Erziehung desselben mitzuwirken. Zwar ist katholischer Seits das Rituale Romanum gegen die Zulassung nicht katholischer Pathen, und so sollten wohl auch evangelische Geistliche nicht genöthigt sein, katholische Pathen zuzulassen.***) Aber in dieser Beziehung ist nicht nur die Praxis gelinder, sondern auch Kirchenordnungen, wie die sächsische vom Jahre 1580†), sind gegen Zurückweisung katholischer Pathen. Doch giebt es auch Verbote für evangelische Geistliche, Katholiken als Pathen zuzulassen, und Ermächtigungen, sie abzuweisen. Jedenfalls darf gefordert werden, dass dem Geistlichen zu eventueller Prüfung die Namen der Pathen vorher angegeben werden.††)

Was sodann die Zeit betrifft, in welcher der Taufakt zu vollziehen ist, so rathen die ältesten Kirchenordnungen möglichste Beschleunigung an. Für Hessen schrieb eine Verordnung vom 10. November 1820 vor, dass ein Kind nach Ablauf von sechs Wochen und drei Tagen getauft sein soll, widrigenfalls die Obrigkeit mit Zwangs-

---

*) Kirchenordnung von 1657, Cap. 9 am Ende. — Ledderhose 130. — Hess. Landesordn. III, p. 981.

**) Harms a. a. O. II, p. 205—209.

***) Vergl. Jacobson, „Das evang. Kirchenrecht“ p. 131. — Harms II, p. 208.

†) Diese sind citirt bei Aem. L. Richter, „Lehrbuch des kath. u. evang. Kirchenrechts“, Leipzig 1853, 4. Aufl. I, p. 494, Note 26.

††) Jacobson § 117, p. 481 f.

mitteln vorzugehen hat. Indessen waren die **Mennoniten** schon durch ein Consistorialrescript vom 22. März 1786 hiervon ausgenommen, und nach dem Gesetz vom 29. October 1848 war jene Verordnung als aufgehoben anzusehen. Nun ist zwar durch die Verordnung vom 13. April 1853 dieses letztere Gesetz auch wieder grösstentheils abgeschafft, jedoch ohne dass der Taufe Erwähnung gethan wird, daraus ist gefolgert worden*), dass der Taufzwang für **Hessen** beseitigt ist.

Für **Preussen** hatte das Landrecht keine Frist bezeichnet, nach welcher ein Taufzwang für Christenkinder eintreten solle, aber nach einem Streite darüber wurde im Jahre 1802 ebenfalls verfügt, dass Kinder christlicher Eltern spätestens **sechs** Wochen nach der Geburt getauft werden sollten, und diese Verfügung ist auch nach der durch Art. XII der Verfassungsurkunde garantirten Religionsfreiheit festgehalten worden, und zwar auf Grund der dort ausgesprochenen Ansicht, dass die Kindertaufe insofern kein **rein** kirchlicher Akt sei, als die Ausübung bürgerlicher Rechte und wenigstens deren Beglaubigung mit davon abhänge.**)

Der Gebrauch der sogenannten „**Nothtaufe**“ (auch „**Jachtaufe**“) beruht auf der augustinischen Ansicht von der **Unentbehrlichkeit der Taufe** zur Befreiung von der Verdammniss. Er kann aber auch ohne diese Begründung beibehalten werden theils nach der einfachen biblischen Forderung, **alle** zu taufen, theils auch zum **Troste** der Eltern, welche sich der Gemeinschaft eines vorangegangenen Kindes mit einem Christennamen erfreuen wollen. Man unterscheidet eine zwiefache Nothtaufe. Im weiteren Sinne versteht man darunter nur die **beschleunigte** Taufe eines gefährlich kranken Kindes durch einen Geistlichen; im engern Sinne aber die Taufe durch einen **Nichtgeistlichen**, selbst durch Frauen (z. B. die Hebammen). Es pflegt dann, wenn das Kind leben bleibt, nur noch eine **Bestätigung** des Aktes durch den Geistlichen hinzugefügt zu werden.

Auch im Mittelalter liess man diese Taufe zu.***)

---

*) Z. B. von G. **Ludw. Büff**, „Kurhess. Kirchenrecht“, Cassel 1861, p. 132: „Die Erzwingung der Taufe durch ortsobrigkeitliches Einschreiten findet nicht mehr statt.“

) **Jacobson p. 477—78.

***) So schreibt ein Concil zu **Mainz** vom Jahre 1233 vor § 7: „Sacerdotes doceant laicos, tam mares quam feminas, in necessitate debere pueros baptizare, servata eadem forma in idiomate suo, patres et matres, si summa necessitas exigat, baptizare proprios debere infantes; Sacerdos vero diligenter a baptizante inquirat, quid dixerit; si invenerit debitam formam servatam, approbet; si non, ipsi pueros baptizent.“ Vergl. Zeitschr. für die Geschichte des Oberrheins von **Mone** Bd. III, 1852, p. 136. Ibid. § 8: „Tres ad plus ad suscipiendum puerum de fonte admittantur propter matrimonii impedimenta.“ **Augusti** VII, p, 149—50.

In Fällen, wo wirklich Gefahr im Verzuge ist, gestatten sie auch mehrere lutherische Kirchenordnungen, z. B. die würtemberger, wie auch Luther nicht dagegen war. Nach dem Grundsatze des allgemeinen Priesterthums, welchen die evangelische Kirche aufrecht erhält, steht ja auch einer solchen Ueberschreitung der Ordnung in einem Nothfalle im Allgemeinen nichts entgegen. Dennoch haben andere Kirchenordnungen sie bedenklich gefunden, so die pfälzische vom Jahre 1560. In Hessen war sie durch die Kirchenordnung der Kirche zu Cassel vom Jahre 1539 ebenfalls verboten, die beiden vom Jahre 1566 und 1573 liessen sie zu. Die vom Jahre 1657 verbot sie wieder nach einem Gutachten der zur Revision der Kirchenordnung niedergesetzten Commission vom Jahre 1656*) und fordert, dass, wenn die Taufe, auch mit abgekürztem Ritus, durch den Geistlichen nicht mehr ausführbar, die Eltern nur für das Kind beten sollen, Gott möge es auch ohne Taufe zum Erben des ewigen Lebens machen, und die Geistlichen sollen sie „dahin berichten, dass ihre Kinder, obwohl ohne die Taufe verstorben, darum doch nicht ewig verloren und verdammt seien." Auch gestattet die Kirchenordnung von 1657 das christliche Begräbniss der ungetauft verstorbenen Kinder, welches die Kirchenordnungen vom Jahre 1566 und 1579 verboten hatten. Später hat man jedoch auch in Hessen bei Lutheranern in erwiesenen Nothfällen die Nothtaufe zugelassen**) oder „nachgesehen".

In Preussen ist die Nothtaufe nicht verboten, nur soll der Taufende (z. B. die Hebamme) ein Christ sein, und wenn das Kind am Leben bleibt, soll der Pfarrer eine Bestätigung durch eine kirchliche Weihe hinzufügen.***)

Was nun den Ritus des Taufaktes betrifft, so sind die Bestandtheile desselben grossentheils dieselben geblieben, welche sich für die

*) „Untertheniges undt ohnvorgreifliches Bedenken dehren von J. F. G. zu Revidirung der Kirchen- und Schulordnung verordneten Räthen und Commissarien." „Die im Pabstumb auss jrriger Meinung auffkommene Weiber oder Nothtauff wirdt billich underlassen undt dargegen gesetzt, wan man den Prediger in der Eyll nicht haben kan undt die noth zu gross, dass die Ahnwessende leuthe alssdann bethen undt die Gottliche barmhertzigkeit ahnruffen sollen, Sie wolle das jtzt gebohrne Kindlein durch dass bluth Jesu Christi und den Heiligen Geist von allen Sünden waschen, reinigen und heiligen . . . . . undt dass Kindt ohne zu vohr erlangte Tauff etwa mit todt abgienge, sollen die Prediger auch vohr sich selbst ohne erfordern den betrübten Eltern mit trost beyspringen. . . . Vergl. H. Heppe, „Die Einführung der Verbesserungspunkte etc.", Cassel 1849, p. 202.

**) Ledderhose-Pfeifer p. 128—129. Vergl. G. Ludw. Büff, „Kurhess. Kirchenrecht" p. 240.

***) Jacobson p. 481.

ursprüngliche, an Erwachsenen vollzogene Taufe gebildet hatten. Denn als der Katechumenat durch das Aufhören der Verfolgungen und das allgemeine Aufkommen der Kindertaufe seine ursprüngliche Bedeutung und Stellung verlor, theilten sich die vorhandenen, liturgischen Formen desselben. Der eine Theil wurde, obwohl der Katechumenat nicht mehr vorherging, doch noch auch bei der Kindertaufe beibehalten. Der andere Theil aber fiel dem nunmehr umgestalteten Katechumenate und seinem Schlusse, der Confirmation, zu. Dabei war eine gewisse Wiederholung unvermeidlich, denn alles das, was jetzt vor der Taufe nur symbolisch, vorbildlich und stellvertretend geschehen konnte, musste nachher erst bei der Confirmation als wahre und eigene Handlung des Täuflings wiederholt oder nachgeholt werden. Daraus erklärt sich auch, warum in der evangelischen Kirche bei der Taufe Erwachsener gar keine Scheidung zwischen Taufe und Confirmation eintritt, vielmehr das alte ursprüngliche Verhältniss des Katechumenates vor der Taufe und der dazu auch noch durchaus passenden Gebräuche bei der Taufe geblieben ist. Auch liegt hierin schon ein Theil der Gründe, welche die evangelische Kirche berechtigen, der Confirmation den Charakter eines besonderen und geschiedenen Sacramentes abzusprechen und sie als eine Vollendung der mit der Kindertaufe angefangenen Aufnahme in die Gemeine der Fideles, also als eine Vollendung [nicht der Vollgültigkeit der Taufe, wohl aber] der Bedingungen für alle der allein der bewussten und gläubigen Taufe verheissenen Segnungen zu betrachten.

In den evangelischen Kirchenordnungen sind die Gebräuche des Taufritus fast durchgängig in folgender Reihenfolge angeordnet:

Voran geht 1) eine Anrede, welche sich über die Bedeutung der Taufe belehrend ausspricht. Diese schreiben die meisten Kirchenordnungen vor, so auch die hessische vom Jahre 1657. An ihre Stelle kann aber sehr wohl eine homiletische, freie Taufrede, etwa mit einem kurzen Gebet anhebend, treten. Daher fordert die preussische Agende vom Jahre 1829 auch nur eine „kurze Anrede“, nach Matth. 28, 19—20 oder Marc. 16, 16. In der englischen Kirche steht noch ganz zu Anfang die Frage: „Hath this Child been already baptized or no?“ If they answer. „No.“ Then shall the Priest proceed as followeth.

Hierauf beginnt, am besten mit der Uebergangsformel „Lasset uns beten!“

2) das Gebet, entweder ein agendarisches oder das Vaterunser, oder beides. Die hessische Kirchenordnung vom Jahre 1566 schreibt ein längeres Gebet des Liturgen und dann eine Aufforderung desselben an die Gemeine vor, nun still das Vaterunser mit dem Geistlichen zu

beten (in der vom Jahre 1573 „still oder laut"). Die vom Jahre 1657 fügt es einfach an das andere Gebet an. Mit dem Vaterunser verbindet sich u. a. in der preussischen Agende schon die Handauflegung.

Auch 3) eine Lection aus der Schrift nehmen die Agenden hier noch auf, entweder die Einsetzung der Taufe Matth. 28, oder noch gewöhnlicher den Abschnitt Marc. 10, 13—16 (Lasset die Kindlein zu mir kommen . . .). Dieser Text steht in Luther's Taufbüchlein hinter dem Anfangsgebet vor dem Vaterunser, in den hessischen Kirchenordnungen nach dem Vaterunser als Anfang des Taufaktes und wohl gleichsam als Rechtfertigung desselben. Das Book of Common prayer und die preussische Agende behalten ihn mit Luther's Taufbüchlein hinter dem Gebete bei; ersteres lässt sogar noch eine stehende Auslegung desselben folgen*) und die letztere schreibt nach der (freien) Anrede zu Anfang eine Bezeichnung des Täuflings mit dem Kreuz und eine Fürbitte für denselben vor. Der neue würtemberger Entwurf nimmt diese Stellen der Evangelien in die Eingangsanrede auf, und, wo deren Stelle eine freie Rede vertritt, möchte eine Erinnerung an solche Bibelworte wohl niemals fehlen dürfen.

Nun folgen 4) die Lossagung vom Bösen und 5) das Glaubensbekenntniss. Dies sind die Hauptstücke der alten, ursprünglichen Taufe solcher Täuflinge, welche durch einen Katechumenat vorbereitet waren, und sind eigentlich auch nur da an ihrem Platze. Werden sie dennoch auch bei der Taufe Bewusstloser festgehalten, so müssen sie, als eigentlich noch ungeschehen, nachher von ihnen bei gereiftem Bewusstsein wiederholt werden. Diese Formen können also hier nur in einem anderen als dem ursprünglichen Sinne beibehalten werden, theils als nur symbolische Handlungen, welche ausdrücken, dass schon dem Täufling, ehe er weiss, was er thut, diese Verpflichtungen obliegen, und diese Verheissungen zu Gute kommen sollen, theils als Formen, die Pathen zu verpflichten, dass sie zu einer christlichen Erziehung des Täuflings mitwirken sollen, und zugleich sie im Interesse des Täuflings zu prüfen, ob sie dazu fähig und bereit sind.

Je nachdem man hier nun den einen oder den anderen Sinn vornehmlich hat ausdrücken wollen, sind auch in den Kirchenordnungen die Formen für Lossagung und Glaubensbekenntniss verschieden gewählt. Beide werden als Versprechungen auf eine Aufforderung und

---

*) After the Gospel is read, the Minister shall make this brief Exhortation upon the words of the Gospel: Beloved, ye hear in this. Gospel the words ot our Saviour Christ, that he commanded the children to be brought unto thin...

Frage abgelegt. Diese haben entweder die Form, dass sie an den Täufling gerichtet werden, und die Pathen statt seiner antworten — und darin wäre vornehmlich der erste Sinn ausgedrückt, wennschon der zweite nicht ausgeschlossen ist — oder sie werden wirklich bloss an die Pathen gerichtet, und diese dadurch gefragt, ob sie dem Bösen entsagen und sich zum Glauben der Kirche bekennen, also eigentlich, ob sie Christen sind. Auf beide Formen muss dann aber noch die Frage folgen, ob die Pathen wollen (und mitwirken wollen), dass der Täufling in diesem Glauben aufwachse, ob sie ihm also den Segen der Taufe sichern und schützen wollen. Die preussische Agende vom Jahre 1829 lässt es unbestimmt, wer gefragt werden, und wer antworten soll; hat aber wohl die dabei unerwähnten Pathen im Sinne.

Bisweilen werden alle diese Verpflichtungen z. B. in der hessischen Kirchenordnung vom Jahre 1657, c. VIII, p. 110 ff., in einer Reihe von Fragen zusammengenommen, oder aber, es wird die Lossagung vom Bösen von dem Glaubensbekenntniss getrennt und noch durch den Exorcismus verschärft.*) Der letztere ist an dieser Stelle eigentlich nur ein zu der Lossagung von Welt, Heidenthum und Teufel hinzugebrachter und sie verstärkender Reinigungsakt. Zwar ist es ein Unterschied, ob der Täufling das Object oder das Subject des Exorcismus ist. Allein er wird doch nur im Sinne eines starken Symbols für die erforderliche Lossagung zulässig, also neben einer anderen Form dieser Lossagung gar nicht absolut nöthig sein. Sofern er aber seinem ursprünglichen Sinne nach doch noch mehr enthalten soll, sofern er nämlich den Täufling wie einen vom Teufel Besessenen auffasst und behandelt und zugleich eine Anerkennung der Möglichkeit einer passiven, magischen Austreibung des Teufels ex opere operato durch den Taufakt selbst bei einem Bewusstlosen einschliesst, wird er weder aus der Schrift, noch nach irgend einem kirchlichen, evangelischen Dogma über den sittlichen Zustand neugeborener Kinder zu rechtfertigen sein, da selbst eine eigentliche Teufelsähnlichkeit (und Besessenheit wäre noch mehr!) des Täuflings, vielleicht zwar vom Manichäismus und von Flacius, nirgends aber von der Kirche anerkannt ist. Anders und unbedenklicher war der Exorcismus, wenn etwa um die Mitte des III. Jahrhunderts, wo dieser Gebrauch entstand, erwachsene Christen nach langem, weltlichem, heidnischem Leben zur Taufe kamen, denn diese konnten nun selbst in der Fürbitte des Exorcisten in Beziehung auf ihr früheres Leben eine Befriedigung und eine dringendere Ver-

---

*) J. M. Krafft, „Ausführliche Historie vom Exorcismo". Hamburg 1750. 8.

pflichtung für ihr nunmehriges christliches Leben finden. Bei der Kindertaufe aber von dorther beibehalten würde er sehr schwer umzudeuten sein und daher wenig passen. *)

Irgend eine Form der Lossagung vom Bösen jedoch ist wohl angemessen und eigentlich unentbehrlich, weil sie dem Worte der Einsetzung: „Lehret sie halten alles, was ich euch befohlen“ als eine ethische Verpflichtung, als eine Anerkennung des Gesetzes und gleichsam des alten Testamentes vor der Taufe entspricht. Auch die Form der preussischen Agende: „Entsagest du dem Bösen in seinen Werken und seinem Wesen?“ ist nicht unangemessen, weil sie hier ihrer Bestimmung nach eine sittliche Verpflichtung bleibt, mag man das Wort „dem Bösen“ als Masculinum oder als Neutrum verstehen, wie in der siebenten Bitte des Vaterunsers.**) Die preussische Agende hat zur Auswahl daneben: „Entsagest du der Sünde und allem ungöttlichen Wesen?“ Soll diese Lossagung nicht als eigener Akt bis zur Confirmation, wo sie gar nicht entbehrt werden kann, verschoben werden, so kann hier auch in den Fragen an die Pathen eine Form für dieselbe vorkommen. Aber wenn man noch einen Exorcismus hinzufordern wollte, so würde das eine bedenkliche Neigung

---

*) Cl. Harms a. a. O. II, 219 ff.: „Es sind nun schon über tausend Jahr, seit in unserm Norden das Christenthum eingeführt ist, seit bey uns die Kinder getauft werden, und immer noch taufen wir, will sagen, immer noch wird getauft nicht anders, als wenn wir einen erwachsenen Menschen vor uns hätten mit Rede in seinem Munde und mit Glauben an den Teufel auf dem Blocksberg in seinem Herzen, welchem Glauben und bisherigen Mitritt er jetzt entsagen soll. Sie sagen, der Exorcismus sey abgeschafft, das ist er bey uns seit 1743, allein dessen leibliche Schwester, die Renuntiatio, die hat man bleiben lassen und der Geistlichen Viele in unserm Lande sollen ja noch mit ihr taufen. Wenig befremdend, wenn selbst die neue Preussische Agende beyde den Exorcismus und die Renuntiatio, zwar unter Verdeckungen „der Geist des Unreinen“ — „dem Bösen“ der Sünde entsagen, doch helle durchscheinend und durchzuhören, wieder auf ihrem Gebietsbezirk einführt! Ob ich denn nicht an Teufel, Erbsünde glaube? So sehr wie der dortigen Consistorialräthe Einer, nur dass ich eben so fest davon überzeugt bin, in die Taufe eines Kindes gehört Solches nicht, wenigstens in dieser Weise nicht hinein.“

**) Es muss für exegetisch zweifelhaft gelten, ob in den Stellen der heiligen Schrift, wo vom Teufel die Rede ist, von ihm als einer wirklichen Persönlichkeit oder nur personificirend geredet wird. Daher wird man auch die Formel: „Entsagest du dem Bösen?“ vorziehen müssen, damit die Möglichkeit bleibt, es, wie auch im Vaterunser, als Masculinum oder als Neutrum zu verstehen. In einzelnen Stellen, z. B. 1 Joh. 5, 19: *καὶ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ καῖται* und Joh. 17, 15 *ἀλλ' ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηρου* ist doch das Neutrum wahrscheinlicher. Aus diesem Offenlassen eines zwiefachen Sinnes sollte man keinen Vorwurf machen, denn es dürfte wohl gegenüber den Erfordernissen eines gemeinsamen Bekenntnisses Vieler gerade das Entsprechende sein.

verrathen, allen Segen der Taufe schon von dem opus operatum des Taufaktes zu erwarten. Diese Neigung aber ist keineswegs eine höhere Gläubigkeit, wofür sie sich so oft ausgiebt, sondern im Gegentheil ungläubig, weil darin eine materialistische und heidnische Vorliebe für das Magische und eine Vernachlässigung des Ethischen liegt. Die Lehre der evangelischen Kirche leugnet gegen die katholische, dass die Taufe Alles wegzunehmen vermöge, was den Charakter der Sünde an sich trägt, und behauptet, dass auch nach ihr mit der bösen Lust das Wesen der Sünde bleibe.*)

Von den hessischen Kirchenordnungen ist keine in so weit lutherisch, dass sie diesen lutherischen Exorcismus aufgenommen hätte. Auch die preussische Agende hat nur zu Anfang des Gebetes die unbestimmten Worte (jedoch mit dem Zusatze, dass sie auch weggelassen werden können): „Der Geist des Unreinen gebe Raum dem heiligen Geiste!" Friedrich Wilhelm IV. hat 1857 wieder erlaubt, dass, wenn die Gemeine es wünscht, auch wieder stärkere, exorcistische Formeln gebraucht werden dürfen; doch soll das Consistorium vorher die Meinung der Gemeine erforschen.**)

5) Das Glaubensbekenntniss wird hier oft mit den Worten des apostolischen Symbolums abgelegt; doch schon in den Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts nicht allgemein. Auch in den hessischen vom Jahre 1566 und 1573 noch nicht, sondern erst in der Kirchenordnung vom Jahre 1657 wird es in den an die Pathen gerichteten Fragen: „Glaubt ihr" etc. gebraucht. Obwohl es aber an dieser Stelle die älteste Tradition für sich hat, so wird es hier doch in dem, was es mehr enthält als die Taufformel selbst, nur eben als Tradition und darum nicht als durchaus nothwendig und unerlässlich zu rechtfertigen sein. Das älteste lutherische Taufbüchlein enthielt, wie auch das von Osiander, nicht das ganze apostolische Symbol sondern nur bei der zweiten Frage dem alten Credisne in dominum Jes. Chr. natum, passum entsprechende Worte ohne Höllenfahrt und Himmelfahrt.***) Die Kirchenordnung Herzog

*) Nitzsch, „Prakt. Theol." II, 2, § 373, p. 442.

**) Die Verfügungen über die Parallelformulare vgl. in Mosen's Kirchenblatt 1857, p. 394 ff. Wie starke Formeln sonst gebraucht wurden, siehe bei Kapp, Grundsätze etc., p. 84 ff. Z. B. in der Mark-Brandenburg. Kirchenordnung von 1540 beginnt der Exorcismus: „Darum, du vermaledeiter Teufel, erkenne dein Urtheil, und gib die Ehre dem lebendigen, wahren Gotte ... und weich von diesem Diener Gottes N. etc." Diese Bannformeln waren aus dem katholischen Ritual herübergenommen.

***) „Das tauffbuchlin verdeutscht durch M. Luther." A. L. Richter a. a. O. Bd. I, p. 8: „Gleubstu an Gott den allmechtigen vatter schepffer hymels und erden? Antw.: Ja. — Gleubstu an Jhesum Christ seynen eynigen son unsern

Heinrich's vom Jahre 1539, das Taufbüchlein voraussetzend, findet als Taufbekenntniss die Taufformel ohne Zusatz ausreichend. Erst Melanchthon forderte 1548 und 49 zu Zelle eine Erweiterung des Glaubensbekenntnisses. Weil man ihm aber hierin widersprach, blieb die kürzere Fassung mit der Kirchenordnung Herzog Heinrich's vom Jahre 1536 in den sächsischen Herzogthümern bis 1660 in Gebrauch.*)

In welcher Form aber auch das Glaubensbekenntniss hier abgelegt wird, das wenigstens wird gerade an dieser Stelle zu fordern sein, dass es nicht nach dem Ermessen des zufällig taufenden Geistlichen in seinen modernen Worten und nach seiner Auffassung des Christenthums geschehe, sondern in einer jedesmal zu gebrauchenden, von der Kirche geordneten Form, bei deren Feststellung gerade in einer durch theologische Meinungsverschiedenheit zerrissenen Zeit, mehr als sonst, durch strengste Beschränkung auf das von allen anzuerkennende Gemeinsame und durch Fernhalten speciellerer Unterscheidungslehren der theologischen Schule jegliche Spaltung verhütet werden müsste.

In Betreff der Stellung und Reihenfolge der Lossagung und des Glaubensbekenntnisses herrscht in den Kirchenordnungen Verschiedenheit, und auch neuere Liturgiker, wie Kliefoth, sind darüber zweifelhaft. Jedenfalls darf, wenn sie neben einander stehen sollen, nicht das Glaubensbekenntniss vorangestellt werden, wie auch noch in dem neuen würtemberger Kirchenbuche vom Jahre 1843 nach einer modernen Unterscheidung von Glaubenslehre und Sittenlehre geschehen ist; sondern die Reihenfolge muss die umgekehrte sein, wie auch altes und neues Testament und nach Röm. 6 das Absterben dem alten Leben und Wiederauferstehen zu einem neuen aufeinander folgen.

Weiter aber entsteht die Frage, ob beide Stücke dem Taufakt vorangehen oder nachfolgen sollen. Kliefoth bemerkt, Niemand könne Christum den Herren nennen, der nicht den heiligen Geist empfangen habe, also könne auch Niemand vor der Taufe bekennen. Allein es wird doch auch angemessen sein, sich vorher dessen zu erinnern, was man durch die Taufe vollenden, in welche Gemeinschaft sie einpflanzen und welche man verlassen soll. Bei der Kindertaufe würden ja ohnehin Gelübde und Bekenntniss noch nicht als Eigenes und Bewusstes folgen. Geschieht es aber stellvertretend durch Andere, schon Getaufte, so mag es auch an der alten Stelle geschehen,

herrn geporn und gelitten? Antw.: Ja. — Gleubstu an den heyligen geyst eyn heyliche Christliche kirche gemeyne der heyligen, vergebung der sund, auffersteung des fleyschs, und nach dem todt eyn ewigs leben?"

*) Vergl. A. L. Richter a. a. O. Bd. I, p. 309.

welche bei der Taufe der Erwachsenen mit vorhergehendem Katechumenat die ursprüngliche und natürliche war. Zugleich kann in dieser Stellung ein Correctiv gegen übertriebene Annahme einer Wirksamkeit des Taufaktes schon ex opere operato liegen. Findet die Taufe bei Erwachsenen statt, so ist die Beibehaltung der ursprünglichen Stellung durchaus nöthig.

In alten Agenden ist 6) auch die Namengebung als ein besonderer Akt behandelt, gewöhnlich entweder als Anfang oder als Schluss der Fragen an die Gevattern: „Wie soll dies Kind heissen?" Neuerlich aber pflegt die Nennung der Namen ohne solche Fragen mit dem Taufritus selbst verbunden zu werden als Apposition [nicht als Object] zu den Worten: „Ich taufe dich!"*) In Verbindung aber scheinen Taufe und Namengebung theils dadurch gekommen zu sein, dass schon jüdische Proselyten statt eines heidnischen einen jüdischen Namen, wenigstens für den Gebrauch in der Synagoge, anzunehmen pflegten, wie dasselbe auch bei erwachsenen christlichen Proselyten geschah, theils dadurch, dass auch mit der Beschneidung der Kinder, sicher wenigstens in späterer Zeit, die Namengebung verbunden wurde. Bei Mädchen pflegte der Name sechs Wochen nach der Geburt gegeben und in der Synagoge bei dem Segen über die Mutter und der Lesung der Thora ausgerufen zu werden. Die Wahl des Namens ist nach dem Herkommen das Recht der Eltern oder Taufzeugen. Aeltere Synoden drangen auf christliche Namen.**) Neuere, preussische Bestimmungen verwerfen wenigstens Zunamen als Vornamen, und anstössige, oder sinnlose neue Namen.***)

7. Für den Taufakt selbst fordern die Aelteren, namentlich Luther, die eigentliche Untertauchung.†) Diese ist als symbolischer Akt allerdings bezeichnender als die blosse Adspersion, welche die alte Kirche nur als Baptismus clinicorum zu gestatten pflegte. Doch schon vor der Reformation behandelte die lateinische Kirche die Adspersion als ein Adiaphoron gegenüber der griechischen, welche noch jetzt streng auf dreimalige Immersion dringt. Bugen-

---

*) Die Namengebung ist nichts wesentlich zum Taufakt Gehöriges; aber ein sehr angemessenes Accidenz. Es ist bezeichnend, sagt Kliefoth, dass der Christ den Namen, unter welchem er in der Welt lebt, kraft derselben Stunde trage, welche ihm die Kraft geben soll, in der Welt als Kind Gottes zu leben.

**) Vergl. Augusti a. a. O. VII, p. 357 f.

***) Jacobson a. a. O. p. 479.

†) Sermon vom Sacrament der Taufe. Walch Th. X, p. 2593. — „so sollt' es doch so sein und wäre recht, dass man nach Laut des Wörtleins (Taufe) das Kind, oder jeglichen, der getauft wird, ganz hinein in's Wasser senkte und täufte, und wieder herauszöge" etc. Vergl. Th. X, p. 2637.

hagen führte die letztere in Lübeck und Dänemark, wo er die Adspersion vorfand, auf Luther's Rath sogar erst wieder ein.*) Calvin dagegen erklärt es für ein nach Verschiedenheit des Klimas freizugebendes Adiaphoron.**) Mitte des XVI. Jahrhunderts kam meistens die Adspersion wieder in Gebrauch.

Von den hessischen Vorschriften nimmt nur die zweite Formel der Kirchenordnung vom Jahre 1566 auf die Immersion Bezug, indem dort vorgeschrieben ist: der Geistliche „dunkt das Kind und begeust es mit einem Wasser, wann es getauft". Die späteren lassen es unbestimmt, vielleicht schon, um der Adspersion wieder Raum zu lassen. So auch die preussische Agende vom Jahre 1829.

Die Immersion oder Adspersion pflegte aber, wie schon durch Tertullian bezeugt wird, eine dreimalige zu sein nach einer Beziehung auf die Trichotomie in der dabei ausgesprochenen Taufformel oder, nach andern Kirchenvätern, auf Tod, Begräbniss und Auferstehung Christi.***) Auch fordern die Kirchenordnungen mit Recht, dass nur entblösste Theile zu benetzen seien, damit nicht, wie die pommersche Kirchenordnung sagt, die Windeln statt des Menschen getauft werden.†) Die alte Kirche bestand auch bei der Taufe Erwachsener auf völlige Entkleidung.††) Bei der Adspersion wird gewöhnlich nur der Hinterkopf und der Scheitel benetzt.†††)

Was die Worte betrifft, welche bei der Adspersion oder Immersion gesprochen werden, so ist die Benutzung von Matth. 28, 19 allgemein geblieben. Dieselben gehören in ihrem ursprünglichen Sinne gar wohl hierher, als zusammenfassende Bezeichnung des Lebens, in welches der Täufling eintreten und eingetaucht werden soll, also als kürzeste Zusammenfassung von Gelübde und Glaubensbekenntniss. Beklagen

---

*) Vergl. Flügge, „Geschichte des deutschen Kirchen- und Predigtwesens." p. 372. 373. „Es half aber nichts .... Man nahm es selbst Spener übel, als er die Submersion eingeführt wünschte."

**) Institut. relig. christ. lib. IV, c. 15, § 19. „Ceterum mergaturne totus qui tingitur, idque ter an semel, an infusa tantum aqua aspergatur, minimum refert; sed id pro regionum diversitate ecclesiis liberum esse debet. Quamquam et ipsum baptizandi verbum mergere significat, et mergendi ritum veteri ecclesiae observatum fuisse constat."

***) Vergl. die Stellen bei Augusti a. a. O. VII, p. 220.

†) Im Würtemberger Kirchenbuch: „begiesse es aufgewickelt".

††) Augusti VII, 225.

†††) Die englische Kirche fordert bei Kindern, welche stark genug sind, noch die Immersion: And then maming it after them [the Godfathers and Godmothers], if they shall certify him, that the Child may well endure it, he shall dip it in the Water discreetly and warily, saying: N., I baptize thee etc. But if they certify, that the Child is weak, it shall suffice to pour water upon it, saying the aforesaid words.

aber kann man, dass diese so wichtigen Worte in ihrer herkömmlichen Fassung nicht leicht in ihrem ursprünglichen Sinne erkennbar sind, da sie nach dem auch von Luther beibehaltenen Ausdrucke der Vulgata: in nomine nur wie eine Bezeichnung der Vollmacht des Taufenden erscheinen. In Matth. 28, 19 steht nicht, wie Act. 10, 48: *ἐν τῷ ὀνόματι* sondern, wie 1 Cor. 1, 13; Act. 8, 16; 19, 5, *εἰς τὸ ὄνομα* und damit soll das Wesen der Gemeinschaft, in welche der Täufling eintritt, sowie ihre Verpflichtungen und Verheissungen, ausgedrückt werden. Aber diese Verkennung und die Modification ist wohl auch dadurch befördert, dass gewöhnlich schon ein längeres Gelübde und Bekenntniss vorhergegangen ist und darum die Vermeidung einer Wiederholung nöthig scheinen konnte. Wenn einige, wie Brenz, meinten, nach dem Aussprechen des Glaubensbekenntnisses könne auch schon durch die Formel: „auf dies Glaubensbekenntniss taufe ich dich“ eine gültige Taufe vollzogen werden, so hat dies doch die Praxis in keiner Weise beeinflusst.

In der römischen Kirche ist bei der Taufformel die erste Person gewöhnlich geworden: Ego te baptizo oder Baptizo te, während die orientalische Kirche alles in der dritten Person sprechen lässt: „Dieser wird getauft“ *Βαπτίζεται ὁ δεῖνα κ.τ.λ.* aber nicht *βαπτισθήτω* baptizetur.*)

Die Consecration des Taufwassers, welche die römische Kirche anordnet, hat die evangelische Kirche aufgegeben. Doch ist sie neuerlich, z. B. von Harms, wieder empfohlen.**) Privatäusserungen Luther's und Beza's, dass in Nothfällen auch jede andere Flüssigkeit statt des Wassers gebraucht werden könne (— katholischer Seits wurden ihnen diese sehr übel genommen und haben vielleicht zu dem can. 2 Sess. VII Trident. Conc. Anlass gegeben: Si quis dixerit aquam veram et naturalem non esse de necessitate baptismi, atque adeo verba illa Domini nostri Jesu Christi: nisi quis renatus fuerit etc. ad metaphoram aliquam detorserit, anathema sit —), sind theils von Luther selbst bei anderen Gelegenheiten wieder bestritten und haben auf die Praxis der evangelischen Kirche gar keinen Einfluss gehabt.***)

Die weissen Kleider, welche schon im IV. Jahrhundert als Kleider der Täuflinge vorkommen und, wenn Ostern getauft war, bis zum Sonntage Quasimodo, wo sie die Täuflinge in der Kirche wieder ablegten (daher der Name Dominica in albis), getragen wurden,

---

*) Augusti VII, 252 ff.

**) Wenigstens für die Haustaufen, nicht für Taufen in der Kirche. Harms a. a. O. II, p. 229.

***) Augusti VII, p. 211 f.

sollten ein Symbol des neuen, reinen und erleuchteten Lebens der φωτισθέντες sein.*) Später hatte man bei den Kirchen solche weissen Kleider oder leinene Tücher, in welche die getauften (eingetauchten) Kinder zunächst eingehüllt wurden. Auch Luther's Taufbüchlein kennt noch das Anziehen des „Westerhemdes" nach der Taufe durch den Priester. Der Name hängt wahrscheinlich mit vestis zusammen.**)

8) Auf den Taufakt selbst folgt fast überall nach dem lutherischen Taufbüchlein noch zum Schluss dieses mittleren Haupttheiles ein kurzer Segenswunsch, welcher wohl auch die durch den Taufakt geschehene Sündenvergebung auszusprechen pflegt. Die hessische Kirchenordnung vom Jahre 1657 hat dieselbe Formel fast wörtlich wie das Taufbüchlein und schreibt hierbei die Handauflegung vor, welche Andere wieder der Confirmation vorbehalten. Ob das Aussprechen der Sündenvergebung bei der Kindertaufe so angemessen ist, wie es früher am Ende des Katechumenats war, lässt sich indessen von den verschiedensten dogmatischen Standpunkten aus bezweifeln. Von einer Wiedergeburt ist bei einem bewusstlosen Kinde noch nicht die Rede, da es noch kein entwickeltes sündiges Leben gehabt haben kann, aus welchem heraus es von Neuem geboren werden müsste. Auch ist selbst nach dem Buchstaben der Kirchenlehre die Reinigung keine völlige, da mit der concupiscentia die materia peccati bleibt, also dann doch die Ideen einer symbolischen Reinigung des künftigen Christen, einer Darbringung des erlösungsbedürftigen an Gott und eines Eintretens in eine segnende Gemeinschaft als die bedeutendsten und hervorragendsten festgehalten werden müssen.***)

Im Common prayer book folgt an dieser Stelle eine Erklärung der Aufnahme und eine Bezeichnung mit dem Kreuzeszeichen zugleich mit einer schönen Formel zur Deutung dieses Zeichens †), während das lutherische Taufbüchlein und die preussische Agende das Kreuzeszeichen mit dem Exorcismus oder der Renuntiation verbinden.

---

*) Augusti VII, p. 311. — Hildebrand, Rituale baptismi veteris p. 54: „Erat enim haec alba stola symbolum innocentiae et candoris, ablutionis in Baptismo factae testimonium et futurae beatorum gloriae praeludium."

**) Augusti VII, p. 314.

***) G. F. W. Kapp, „Grundsätze etc." p. 325.

†) We receive this Child into the congregation of Christ's flock; and do*) sign him (her) with the sign of the Cross; in token that here after he shall not be ashamed to confess the faith of Christ crucified, and manfully to fight under his banner, against sin, the world, and the devil; and to continue Christ's faithful soldier and servant unto his life's end. Amen.

---

*) Here the Priest schall make a Cross upon the Child's forehead.

Hier schliessen einige Kirchenordnungen, so auch die preussische Agende, die ganze Handlung mit den Worten: „Friede mit Dir!" worauf die Gevattern „Amen" antworten, und mit dem Segen. Andere aber, wie die hessische Kirchenordnung vom Jahre 1657, lassen nun erst als Schlusstheil folgen:

9) eine Erinnerung der Gevattern an ihre Verpflichtung, für die christliche Erziehung des Kindes mitzuwirken. Auch für diese werden eine oder mehrere, liturgisch feststehende Formeln wünschenswerth sein, damit gerade hier der Geistliche nicht in eigener Rede diese Verpflichtungen aufzuerlegen oder zu bestimmen habe. Entbehrlich aber ist dies Stück, wenn es seinem Wesen nach schon vorher in die Fragen aufgenommen ist.*)

Dann folgt 10) Dank und Fürbitte für das Kind und für die durch dasselbe vermehrte Kirche und zuletzt der Segen.

Bei der Taufe von Erwachsenen, wo das ursprüngliche Verhältniss des vorhergehenden Katechumenats und der Taufe als Schluss desselben wieder hergestellt ist, können nicht nur alle diese Stücke bleiben, selbst die nicht ausgenommen, welche bei der Kindertaufe nur eine symbolische und vorbildliche Bedeutung haben, sondern sie können hier erst ihre ursprüngliche, eigentliche Bedeutung wieder erhalten, indem Lossagung und Bekenntniss vom Täufling selbst ausgehen, die Fragen also an ihn selbst gerichtet werden. Die Taufzeugen erscheinen dabei nur als Christen, welche der Kirche ein neues Mitglied darbringen, oder die Kirche selbst vertreten. Die ihnen aufzulegenden Verpflichtungen würden dann auch einer andern liturgischen Fassung bedürfen als bei der Kindertaufe, wenn auch die Gedanken von Bestärkung und Unterstützung eines im Glauben noch Schwachen durch eine reifere, christliche Erfahrung auch hier ihre Stelle finden könnten. Einer besonderen Confirmation für erwachsene Proselyten der evangelischen Kirche würde es natürlich nicht bedürfen, weil die evangelische Kirche dieselbe nicht als ein Sacrament betrachtet und sie nur um der Kindertaufe willen festhält.

Als eine Folge der Geburt und Taufe eines Kindes ist in einigen Gegenden der evangelischen Kirche noch die Sitte des Kirchganges und der Einsegnung der Wöchnerin erhalten. An manchen Orten wird die letztere wenigstens auf Verlangen der Einzelnen gewährt.

---

*) Die englische Liturgie schreibt den Gevattern ein sehr bestimmtes Sorgen für christlichen Unterricht der Täuflinge vor und schliesst den ganzen Akt: Ye are to take care that this Child be brought to the Bishop to be confirmed by him, so soon as he can say the Creed, the Lord's Prayer, and the Ten Commandments in the vulgar tongue, and be further instructed in the Church Catechism set forth for that purpose.

Dieser Akt soll nicht betrachtet und behandelt werden als ein Reinsprechen nach einer Zeit vermeintlicher Unreinheit, wie 3 Mos. 12; sondern als ein Akt des Dankes für das Kind und für die Erhaltung in der Stunde der Noth, als ein Ausdruck des Bedürfnisses der Wöchnerin, zum ersten Ausgange nach überstandener Gefahr den Weg zum Ort des gemeinschaftlichen Dankes zu wählen. Im XVI. Jahrhundert verband sich damit sogar eine Ankündigung an die Gemeine nach einer bestimmten Formel.*) Dann war es gewöhnlich, dass die Frauen, mit ihren Kindern oder ohne sie, nach dem Gottesdienste an den Altar traten, wo die Einsegnung erfolgte entweder frei oder nach einer Formel, wie deren die älteren Agenden enthalten. Solche feststehende Formeln sind, wo der Gebrauch besteht, den freien überall vorzuziehen, da hier ein einfacher, Alle menschlich gleichstellender Ausdruck für dies ganze Verhältniss wirksamer sein wird, als eine freie, leicht zu rücksichtsvolle Rede. Leider aber ist diese schöne Sitte an den meisten Orten abgekommen. Doch haben sich unter anderen in Sachsen noch Ueberreste davon erhalten, indem dort an manchen Orten die Mutter bei ihrem ersten Kirchgange das Kind mitbringt. An manchen Orten kann auch die Theilnahme am h. Abendmahl vor und nach der Zeit der Gefahr für nicht gedankenlose Mütter die Stelle vertreten, wie auch die Sitte, dass ihr erster Ausgang der zur Kirche ist, erhalten zu werden verdient.

§ 42.

3) Confirmation.

J. Fr. Bachmann, „Die Confirmation der Katechumenen in der evang. Kirche. Materialien zu einer Geschichte derselben, sowie zur Begründung ihrer wahren Bedeutung“, Berlin 1852. — Höfling, „Das Sacrament der Taufe nebst den anderen etc.“ Th. II. — Th. Kliefoth, „Liturg. Abhandl.“ III, 1. — Cl. Harms, „Pastoraltheol.“ Bd. II, 8. Rede, p. 234 ff. — F. G. W. Kapp, „Grundsätze zur Bearbeitung etc.“ p. 336—42. — W. Otto, „Evang Prakt. Theol.“ Bd. I, § 237, p. 542 ff.

Die katholische Kirche betrachtet auf Grund von Act. 8, 12—17; 19, 5—6 die Confirmation als ein besonderes Sacrament. Das Concil. Trident. Sess. VII verdammt in drei eigenen Canones diejenigen, welche sie für eine otiosa ceremonia erklären oder behaupten: olim nihil aliud fuisse quam catechesin quandam, qua adolescentiae proximi fidei suae rationem coram ecclesia exponebant, oder welche

*) Vergl. Funk, „Luth. Kirchenordnungen des XVI. Jahrh.“ p. 146.

dem Chrisma virtutem aliquam und dem Bischof das ausschliessliche Recht der Confirmation absprechen. Der Catechism. Roman. fordert, dass die Christen durch die Confirmation über die Wiedergeburt durch die Taufe hinaus, das Kindische hinter sich lassend, Männer und für den Kampf des Lebens gerüstet werden sollen.

Den Ritus der Confirmation schreibt unter Vereinfachung älterer Formen das Pontificale Romanum folgendermassen vor*):

Der Bischof, mit Pluviale, Stola, Mitra und Baculus im Faldistorium erinnert zuerst die Gemeine, dass nur der Bischof Confirmationis Minister ordinarius sei [sogar noch mit einer besonderen Berufung auf einen päpstlichen Auftrag].**)

Die Confirmanden sind mit ihren Firmpathen erschienen, welche Männer bei den Knaben und Weiber bei den Mädchen sein müssen. Die Pathen führen ihre Confirmanden am rechten Arm herbei und die Confirmanden setzen den rechten Fuss auf den ihrer Pathen. Als Confirmanden sollen aber — so viel fordert doch auch das Pontificale — nicht nur keine Excommunicirten sondern auch nur solche zugelassen werden, welche mit den Anfangsgründen des christlichen Glaubens bekannt sind.***)

Die eigentliche Handlung beginnt dann nach kurzen Responsorien mit der Bitte [welche der Bischof mit ausgebreiteten Händen spricht] um den Spiritus septiformis Gottes d. h. um den Spiritus Sapientiae et Intellectus [folgt Amen], um den Spiritus Consilii et Fortitudinis [Amen], um den Spiritus Scientiae et Pietatis [Amen], und zuletzt adimple eos Spiritu Timoris tui et consigna eos signo crucis [hier macht der Bischof ein Kreuz] Christi in vitam propitiatus aeternam. Per eundem Dominum nostrum J. C. Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate ejusdem Spiritus Sancti Deus etc.†)

Dann folgt die Salbung jedes einzelnen Confirmanden, indem der Bischof mit dem Daumen ihm auf die Stirn mit heiligem Chrisma ein Kreuz macht und dazu spricht: Signo te signo crucis et confirmo te

---

*) Vergl. A. H. Daniel, „Cod. lit." I, p. 203 ff.

**) „At Minister extra ordinem nimirum ex dispensatione seu expressa seu tacita summi pontificis esse potest Presbyter." Daniel I, p. 203.

***) „Nullus qui non sit confirmatus, potest esse in Confirmatione Patrinus." „Nullus excommunicatus, interdictus vel gravioribus facinoribus alligatus, aut Christianae fidei rudimentis non edoctus, ingerat se ad percipiendum hoc Sacramentum vel ad tenendum Confirmandum."

†) Die Siebenzahl ist aus Zach. 4, 10; Apoc. 1, 4 und Jes. 11, 2 genommen. Die Pietas ist in der Vulgata hinzugethan. Im Text von Jes. 11, 2 sind nur 6. Vergl. Ewald zu Apoc. 1, 4: „Gnade von Dem, der da ist und der da war und von den sieben Geistern, die da sind vor seinem Stuhl."

Chrismate salutis. In nomine Patris (Kreuz) et Filii (Kreuz) et Spiritus Sancti (Kreuz). Antwort: „Amen." Dann folgt die Entlassung mit der alapa (Backenstreich) und Pax tecum.*)

Auf diese Weihe der Einzelnen folgen dann feierliche Fürbitten des Bischofs, dass auch in die Herzen Derer, deren Stirn mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichnet sei, der göttliche Geist einziehen und darin Wohnung machen möge.**)

Nachdem nun schon früh von Luther selbst in seinem Buche „Von der babylonischen Gefangenschaft etc." 1520 und dann in den Bekenntnissen, z. B. in der Apologie***), ebenso von Calvin in seinen Instit. IV, 19, sowie in den reformirten Bekenntnissen, z. B. Helvet. II, 19 die Confirmation nicht mehr als Sacrament anerkannt war, weil keine göttliche Einsetzung sondern nur die Tradition dafür aufzuzeigen sei, so gingen anfangs manche evangelische Kirchenordnungen noch einen Schritt weiter, indem sie die Confirmation auch als kirchliche Handlung aufgaben. So fehlt sie ganz in der Kirchenordnung Herzog Heinrich's zu Sachsen, in der mecklenburger und anderen, sowie auch in manchen reformirten.†) Allein bald hörte die evangelische Kirche auch hier mit Recht die Erfahrung und das Bedürfniss mehr als die blosse Doctrin. Schon die Rücksicht auf das Wort des Herrn Matth. 28, 20: „lehret sie halten Alles, was ich euch befohlen", und die Betrachtung, dass man aus denselben Gründen wie die Confirmation auch die Einsegnung der Ehe und manches Andere abschaffen könnte, bewogen hierzu. So drängte denn die von den meisten festgehaltene Forderung, dass keiner zum Abendmahl zuzulassen sei, der nicht die nöthigsten Kenntnisse der christlichen Glaubenslehren habe, und die Nothwendigkeit einer Prüfung dieser Kenntniss und eines Zeugnisses über dieselbe auch hier wieder zu irgend einer dem entsprechenden kirchlichen Handlung.

Die hessischen Kirchenordnungen gehören zu den ältesten, welche

---

*) Deinde leviter in maxilla caedit, dicens: Pax tecum! Vergl. Müntz, „Der Backenstreich bei der Firmung", 1868.

**) ut eorum corda, quorum frontes sacro Chrismate delinivimus et signo sanctae crucis signavimus idem Spiritus Sanctus in eis superveniens templum gloriae suae dignanter inhabitando perficiat.

***) Apolog. Conf. Aug. art. XIII de numero et usu sacram. p. 203: „Confirmatio et extrema unctio sunt ritus accepti a patribus, quos ne ecclesia quidem tamquam necessarios ad salutem requirit, quia non habent mandatum Dei." — Confess. Helv. II De sacramentis eccl. XIX p. 513: „Confirmatio et Extrema unctio, inventa sunt hominum, quibus nullo cum damno cacere potest ecclesia." Noch mehr Zeugnisse bei Höfling a. a. O. II, p. 348—49.

†) Höfling II, 349.

hierin vorangegangen sind. [Nur Bucer in Strassburg scheint schon um dieselbe Zeit ebenfalls eine Art Confirmation als Zugeständniss gegenüber Schwenckfeld und den Gegnern der Kindertaufe eingeführt zu haben.] Schon in die Ordnung der Kirche zu Cassel vom Jahre 1539 ist auf Veranlassung damaliger antinomistischer Misdeutung der evangelischen Aufhebung des Gesetzes die Vorschrift einer „Firmung oder Handauflegung der Kinder" und einer vorherigen Vorbereitung aufgenommen. Gleich nachher hat die brandenburgische Kirchenordnung vom Jahre 1540 eine ähnliche Vorschrift.*) Dann giebt die Kirchenordnung des Landgrafen Philipp vom Jahre 1566 (III, 16) unter dem Titel: „Von öffentlichem Bekenntniss des Glaubens und Auflegung der Hände" eine vortreffliche längere Deduction, „bewegt", wie sie sagt, „durch den Spruch des Apostels 1 Cor. 11, 28: „Der Mensch prüfe sich selbst etc.", dass die, welche in der Kindheit, da sie noch nicht für sich selbst dem Teufel absagen noch den Glauben Christi bekennen mögen, durch die Taufe der Kirche eingeleibt sind, sobald die Zeit kommt ihres Verstandes, alsdann ihren Glauben vor der Kirche bekennen und Bericht geben von den vornehmsten Hauptpunkten christlicher Lehre". Die Handauflegung soll dann zwar keineswegs für ein Sacrament und für zur Seligkeit nothwendig gelten, aber „die Weise, die Hände aufzulegen denen, vor welche man bittet, dass ihnen von Gott geistliche Gaben mitgetheilt werden", sei eine Cerimonie der alten Kirche, „welche die alten Väter in Wahrheit nicht anders gehalten und gedeutet, denn einen Brauch der Kirche den Ihren von Gott etwas Gutes zu wünschen.**) Aehnlich, nur kürzer und unbestimmter äussert sich die hessische Kirchenordnung vom Jahre 1573 und wörtlich ebenso die vom Jahre 1657, c. IX.

In diesen Bestimmungen der Kirchenordnung vom Jahre 1566 ist 1) der Zweck, 2) das Wesen, zugleich 3) die Grenzen und 4) die Vorbedingungen einer evangelischen Confirmation erschöpfend und unübertrefflich dargelegt.

1) Der Zweck der Confirmation ist ein zwiefacher. Sie soll einerseits das, was in der Taufe geschehen ist, erst zur bewussten eigenen Handlung mit eigener Verantwortung machen und anderer-

---

*) Vergl. A. L. Richter a. a. O. Bd. I, p. 325: „Und wo befunden, das sie des glaubens und Christlichen wandels guten bericht haben, Sol, als obstet, der Bischoff mit aufflegung der hende, Gott den Allmechtigen bitten, das sie darinn bestendig bleiben."

**) Von den luth. Kirchenordnungen hat diese Confirmationsliturgie unter anderen die conservativste aller lutherischen: die österreichische des Chyträus vom J. 1571 aufgenommen. Vergl. A. L. Richter a. a. O. Bd. II, p. 347.

seits für die Feier des heiligen Abendmahls als des Zeichens der mündigen Gemeine fähig machen.*)

2) Das Wesen bestimmt sich darum, sei es nach dem Schluss des alten Katechumenats oder sei es nach den Bedingungen der darauf folgenden Taufe theils als eigene Lossagung vom Bösen und eigenes Glaubensbekenntniss, theils als ein Angenommenwerden dieser eigenen Handlung von der Gemeine und als darauf eintretende Zulassung zu den Befugnissen derselben (Abendmahl, Eid, Pathenschaft u. a. m.) und als Einsegnung.

Die letztere aber — und danach bestimmen sich 3) die Grenzen der evangelischen Confirmation — ist keine sacramentliche Mittheilung von Eigenschaften, noch weniger eine magische durch das opus operatum der Handauflegung, sondern sie ist nur ein Segen d. i. eine Fürbitte mit einer besonders ausgesprochenen Verheissung, an welcher es aber auch schon jedem anderen Gebete im Namen Jesu nicht fehlt. Eben deshalb aber, weil die evangelische Kirche hier, wie sonst überall, auf keine Wirkung ex opere operato rechnen kann, glaubte sie es hier wie auch bei der Ordination von jeher

4) mit den Vorbedingungen viel strenger als die katholische nehmen zu müssen. Ob von den zwei in Matth. 28, 19—20 verlangten Erfordernissen eines Schülers Christi zu dem ersten, der Taufe, auch das zweite, die Belehrung, hinreichend hinzugefügt sei, dies behandelt die evangelische Kirche nicht nur nicht so gleichgültig wie die katholische es oft genommen hat und wie es selbst schon in ihrer frühen Zulassung zur Confirmation und zum Abendmahl liegt. Sie hat deshalb nicht nur einem eigenen Confirmationsunterricht mit Recht einen grösseren Umfang gegeben und das Verbot zu früher Zulassung zu demselben beigefügt, sondern sie hat auch in der Regel eine besondere Form für die Prüfung der Früchte dieses Unterrichtes vor der Gemeine entweder zu einem besonderen Akte des Gemeinegottesdienstes gemacht (so die hessische Kirchenordnung vom Jahre 1657), oder dieselbe mit in die Confirmation selbst aufgenommen. Dabei ist in der englischen Kirche die Confirmation dem Bischof, in einigen deutschen Ländern dem Superintendenten vorbehalten.

Die Ablegung des eigenen Gelübdes der Lossagung vom Bösen und des eigenen Glaubensbekenntnisses ist also das Wesen der Confirmationshandlung, und hiernach muss auch der ganze Ritus in

---

*) Nitzsch, „Prakt. Theol." II, 2, § 377, p. 446 will nicht sowohl die Confirmation als vielmehr das erste Abendmahl als Ergänzung und Bestätigung des Taufbundes angesehen wissen.

seinen Theilen und der Aufeinanderfolge derselben bestimmt werden. Kliefoth*) fordert deren neun in folgender Anordnung:

1) Anrede, 2) Examen, 3) Ablegung des Glaubensbekenntnisses, 4) Ueberleitung zur 5) Ablegung des Gelübdes auf vorhergehende Fragen, 6) Dankgebet, 7) allgemeine Fürbitte, 8) Einsegnung der Einzelnen mit Handauflegung, 9) Anrede an die Gemeine. Dieser Ordnung schliessen auch wir uns an.

1) Die Anrede hat das Wesen der Handlung auszusprechen und sowohl der Ueberschätzung als auch der Geringschätzung derselben zu wehren. Sie soll einerseits den Irrthum verhüten, als sei die Confirmation ein Sacrament und als werde darin ein ausserordentliches, sacramentales Gut ertheilt; anderseits soll sie ausdrücken, dass die Confirmanden zwar nicht erst Christen werden, aber doch vor ihrer Zulassung zur mündigen Gemeine und zum heil. Abendmahl das schon in der Taufe abgelegte Bekenntniss und Gelübde zu ihrer eigenen, bewussten Handlung machen sollen, und dass nur unter dieser Voraussetzung die volle Zulassung und Gleichstellung mit der Gemeine gewährt wird. Diese Anrede kann eine feste, liturgische Form erhalten, wie Kliefoth (p. 179) eine solche vorschlägt, oder sie kann in freier Form geschehen, in welche dann aber das erforderliche Allgemeine um so mehr aufzunehmen wäre, je weniger dasselbe bei den meisten Confirmanden als bekannt vorausgesetzt werden dürfte. Auch eine Lection aus der h. Schrift ist an dieser Stelle wohl erforderlich, z. B. Act. 8, 14—17; oder nach Kliefoth lieber Luc. 12, 8. 9. 11. 12; 11, 13.

2) Das Examen, welches in die Confirmationshandlung selbst mit aufgenommen wird, kann einen zwiefachen Zweck haben, entweder den katechetischen, die christliche Erkenntniss der Confirmanden vor der Gemeine zu prüfen und zu bezeugen, oder den kirchlichen, ihr Glaubensbekenntniss durch vorgelegte Fragen ihnen abzufordern. Diese Unterscheidung ist schon deshalb nicht unwichtig, weil für das Examen im letzteren Sinne eine feste liturgische Form angemessen und fast nothwendig ist, während die Anwendung derselben im ersteren Falle geradezu eine Vereitelung des Zweckes sein möchte. Wenn freilich, wie in der preussischen Agende vom Jahre 1829, auch das Examen im ersteren Sinne mit in die Confirmationshandlung aufgenommen

*) Er nimmt ebenfalls exploratio — confessio — precatio als Kern der Confirmationshandlung an, unterscheidet aber eine mehr katechetische (Chemnitz), eine sacramentale, eine kirchenregimentliche (eine pietistische, eine rationalistische und territorialistische) Behandlung derselben und billigt bloss die katechetische p. 169.

wird, wird es schwer sein diese beiden Arten des Examens nicht zu vermischen und zu verwechseln; indessen unmöglich ist es auch hier nicht. Wo aber das Examen zur Prüfung der christlichen Erkenntniss dienen soll, wird es, schon damit es Umfang genug haben könne, immer angemessener sein, dasselbe zu einem besonderen, mehr katechetischen Akte zu machen und auf einen Tag vorher zu verlegen. Dann muss aber auch das in die Confirmationshandlung noch aufzunehmende Examen deutlich genug seinen besonderen kirchlichen Zweck erkennen lassen, d. h. es darf nicht wie eine nochmalige, aber nur dürftige und auswendig gelernte Prüfung der Kenntnisse erscheinen, sondern sich als die Abfragung und Ablegung des Glaubensbekenntnisses darstellen.

In älteren Kirchenordnungen ist dies nicht immer genau genug geschieden. Die hessischen haben auch ein in den Confirmationsakt aufgenommenes Fragen und Antworten in festen Formen, auf welches sie die Frage an die Confirmanden folgen lassen, ob sie glauben, was soeben gesagt sei. Dadurch wird dies Examen also ganz richtig als ein solches im zweiten Sinne bezeichnet, und es besteht mit Recht daneben noch ein Examen der Kenntnisse an einem früheren Tage. Nur sollte bei jenem ersteren der Uebelstand abgestellt werden, dass ein einzelner Confirmand hier nur eine vorgeschriebene Frage in ebenso vorgeschriebener Form beantwortet und dann nach der Kirchenordnung vom Jahre 1657 gefragt werden soll: „Glaubst Du und bekennst Du dieses Alles von Herzen, was Du von der christlichen Lehre jetzunder gesagt hast?“ denn er selbst hat nur sehr wenig gesagt. Es könnte daher wohl eher heissen: „Glaubst Du Alles, was von der christlichen Lehre soeben gesagt ist?“ Nach der Kirchenordnung vom Jahre 1566 soll „um der Kürze willen“ (— denn eigentlich müsste das ganze Glaubensexamen mit jedem Kinde wiederholt werden —) das zweite Kind gefragt werden: „Glaubst Du und bekennst Du etc., willst Du Dich auch in den Gehorsam der christlichen Kirche ergeben, wie dies Kind geglaubt und bekannt und sich in den Gehorsam der Kirche begeben hat?“ Ebenso in der vom Jahre 1573.

3) Das Glaubensbekenntniss ist schon mit abgelegt, wenn das Examen in der letzteren der zwei bezeichneten Weisen vorgenommen wird. Es kann aber auch in anderer Weise abgelegt werden, z. B. durch Aussprechen des apostolischen Symbolums, welches auch die preussische Agende hier vorsprechen und mit Ja beantwortet werden lässt. Und allerdings hat es an dieser Stelle alte Tradition für sich, sowie alle Vorzüge der Einfachheit, selbst im Vergleich mit dem älteren Nicaenum. Sofern jedoch die Confirmation nur den Zweck hat, dasselbe, was bei der Taufe geschehen ist, zur eigenen Hand-

lung des Confirmanden zu machen und, wenn dort bei der Taufe nur das Minimum der Taufformel ohne Zusatz das alleinige biblische Symbolum ist, so wird streng genommen, und das Wesentliche vom nur Angemessenen unterschieden, auch für das Glaubensbekenntniss bei der Confirmation jenes biblische Symbolum genügen, und das apostolische nicht für unumgänglich nothwendig erachtet werden können.

Auch Kliefoth und die hessischen Kirchenordnungen fordern das apostolische Symbolum an dieser Stelle nicht, aber freilich nur, weil sie daran noch nicht genug haben, weil sie ausführlicher in festen Formen der eine den lutherischen Katechismus, diese noch etwas mehr in Beantwortung der bereits beschriebenen, längeren Fragen als Bekenntniss ausgesprochen wissen wollen.

Nach 4) einer Ueberleitung kann dann

5) ein Gelübde folgen, denn die Lossagung vom Bösen und von der Welt, welche bei der Kindertaufe stellvertretend oder vorbildlich durch die Pathen geschehen ist, soll in der Confirmation ebenfalls erst eigene Handlung des Confirmanden werden. Ein eigentlicher Exorcismus jedoch gehört so wenig hierher als bei der Kindertaufe, obschon er hier noch erträglicher wäre, weil ein 14jähriger Confirmand, ähnlich wie die erwachsenen Täuflinge im III. Jahrhundert, schon eher der Befreiung von Sünde und Teufel bedürfen kann. Jenes ethische Gelübde mag darum auch in einer Formel wie: „Widersagst Du", oder „Entsagst Du dem Bösen?" oder „der Sünde?" abgenommen werden.

Nun fragt sich aber wieder, in welcher Reihenfolge Glaubensbekenntniss und Gelübde erfolgen sollen. Soll einfach nur als eigene Handlung des Confirmanden wiederholt werden, was bei der Taufe geschehen ist, so muss das Gelübde oder die Lossagung vom Bösen dem Glaubensbekenntniss vorangehen. Kliefoth bemerkt jedoch nicht ohne Grund dagegen: „Ein Confirmand ist kein Unchrist mehr, und der Glaube, welchen er bekennen soll, soll ihm Kraft geben zur Erfüllung des Gelübdes." Dies letztere soll auch die mündigere, selbständigere Zeit, welche nun zu beginnen hat, von der Katechumenenzeit scheiden. So hat also auch die umgekehrte Ordnung ihren guten Sinn.

Von den hessischen Kirchenordnungen lassen die beiden des XVI. Jahrhunderts auf das Durchfragen des Katechismus in dem Confirmationsakt Fragen folgen, mit welchen den Confirmanden beides, das Glaubensbekenntniss und das Gelübde der Lossagung vom Bösen abgenommen wird. Nämlich: in der Kirchenordnung vom Jahre 1566 1) „Glaubst und bekennst Du dies Alles von Herzen, was Du von der christlichen Lehre jetzunder gesagt hast?" und 2) „Willst Du Dich auch in den Gehorsam der christlichen Kirche ergeben, und nach dem Du glaubest und bekennest hinfürder thun und leben und, was Du zu-

sagest allhier, treulich halten?" Ganz ähnlich, nur mit der oben p. 313 angegebenen Veränderung, auch in der Kirchenordnung vom Jahre 1573. Die vom Jahre 1657 hat hier aber noch eine Abweichung, welche keine Verbesserung ist. Sie hat nämlich die Lossagung vom Bösen als zweite Frage eingeschoben: „Widersagst Du dem Teufel, allen seinen Werken und Wesen und aller weltlichen Bosheit?" *) und dennoch die zweite Frage der älteren Kirchenordnungen als dritte beibehalten. Somit stehen hier zwei Formen für die Lossagung vom Bösen nebeneinander. Andere Kirchenordnungen fordern noch eine Verpflichtung zur Treue gegen die evangelische Kirche und ihre Heilsmittel, wovon in der zweiten (resp. dritten) Frage der hessischen schon eine Andeutung enthalten ist. Eine solche Verpflichtung zur Treue kann allerdings heilsam sein, schon um der Auflösung der Kirchengemeinschaft durch eigenwilligen Separatismus im Herzen der Einzelnen eine Schranke entgegenzusetzen. Allein da die evangelische Kirche sich selbst d. h. die Zugehörigkeit zu ihrer äusseren Gemeinschaft, wenn auch als ein unschätzbares und nicht ohne Leichtfertigkeit gering zu achtendes, doch nicht als ein schlechthin unentbehrliches Mittel zum Heile bezeichnen kann, so wird sie auch der Verpflichtung, ihr treu zu bleiben, nicht die gleiche Bedeutung beilegen dürfen, wie der bewussten Erneuerung des Taufbundes selbst. Will sie also eine Form für diese Verpflichtung feststellen, so bedarf es einer solchen Fassung derselben, welche diesen Unterschied erkennen lässt und nicht verhältnissmässig Geringeres zu hoch stellt.**) Nach den Fragen der hessischen Kirchenordnungen würde diese Verpflichtung insofern eine Wiederholung sein, als dort zum Gehorsam gegen die „christliche Kirche" bereits verpflichtet ist und an dieser Stelle doch wohl die evangelische Kirche vorzugsweise gemeint ist.

Die preussische Agende vom Jahre 1829, welche kein besonderes Examen vor dem Confirmationstage zu statuiren scheint, vielmehr dasselbe in den Confirmationsakt nach der Rede aufgenommen sehen will, lässt nach Beendigung desselben 1) sogleich die Frage folgen: „Erkennt ihr diese Lehre als eine göttliche Wahrheit, als den rechten Weg zur Seligkeit?", lässt dann 2) das apostolische Glaubensbekenntniss ablegen und 3) noch fragen: „Wollt ihr auch die Pflichten erfüllen, zu welchen dies Glaubensbekenntniss euch verbindet?" Dies ist zugleich das einzige sittliche Gelübde nach dem Glaubensbekenntniss, allerdings nicht an seiner altkirchlichen Stelle. Hierauf folgt

*) Hess. Landesordn. II, p. 498.

**) Selbst Kliefoth, „Liturg. Abhandl." III, und Petri, „Agende der hannoverschen Kirchenordnungen", Hannover 1852, sind nicht dafür.

endlich 4) noch die Frage: „Wollt ihr alle diese Gelübde und Versicherungen mit Jesu heiligem Abendmahl bekräftigen?“

Sehr angemessen und nothwendig ist es auch, dass, wie die hessischen Kirchenordnungen fordern, jeder einzelne Confirmand sein Bekenntniss ablege. Die vom Jahre 1573 lässt sogar die Frage vorhergehen: „Wie heissest Du?“ Das hat seinen guten Sinn, denn die Pflicht, bei der Feier der Confirmation seinen Namen laut nennen zu müssen, wird sehr ergreifend sein können für den Confirmanden selbst, wie für die Gemeine.

Nach dem Glaubensbekenntniss und dem Gelübde fordert Kliefoth vor der Einsegnung der Einzelnen noch 6) ein allgemeines Dankgebet dafür, dass Gott die Kinder bis hierher gebracht und 7) die Fürbitte, dass er ihnen Kraft schenken möge, die Gelübde zu halten; beides in fester oder freier Form. Dann soll 8) die Einsegnung der einzelnen Confirmanden folgen.

Bei dieser treffen wir wieder auf dasselbe Verhältniss wie schon bei der Beichte und der Taufe, dass schöne, alte Formeln noch in Gebrauch sind, welche von der als Sacrament betrachteten katholischen Confirmation her beibehalten exhibitiv d. h. so klingen, als werde durch die Einsegnung sacramentlich eine Geistesmittheilung bewirkt, z. B.: „Nehmet hin den heiligen Geist!“ Diese wird man ganz ebenso wie die Absolutionsformeln beurtheilen müssen, wenn darin nicht ein Widerspruch der evangelischen Kirche mit sich selbst und eine Rehabilitation nicht nur eines Sacraments überhaupt sondern sogar eines ex opere operato, also magisch, heidnisch wirksamen Sacraments liegen soll. Man kann sie also nicht in ihrem ursprünglichen Sinne sondern nur als einen starken Ausdruck des Segens und der Fürbitte verstehen und dann sind sie unbedenklich. Es ist aber die Frage, ob die gegenwärtige Zeit mit ihrer wahrhaft epidemischen Neigung, derartige alterthümliche Formeln im strengsten Sinne zu verstehen, stark genug ist, um jene schönen Formeln ohne Schaden fort zu gebrauchen. Auch Kliefoth verwirft hier durchaus solche exhibitive Formeln, weil es gegen die Lehre der Kirche sei, die Confirmation als Sacrament zu betrachten, und weil die Taufe dadurch herabgesetzt werde, da in ihr die Geistesertheilung doch schon begonnen habe. Er will darum auch, dass das Dank- und Fürbittengebet der einzelnen Einsegnung vorangehen soll, damit letztere nicht als eine Ertheilung des Geistes, sondern bloss als Aneignung der vorangegangenen Fürbitte dastehe. Auch von den hessischen Kirchenordnungen hat die vom Jahre 1566 keine derartige exhibitive Formel zugelassen; die vom Jahre 1573 hat eine, aber die letzte vom Jahre 1657 hat neben diese bereits wieder eine zweite gestellt, worin diese Fassung vermieden ist, und der officielle

Auszug aus dieser, auch nach dem Abdruck vom Jahre 1843, hat bloss diese zweite Formel aufgenommen.

Dagegen geschah 1851 in Kurhessen ein starker Schritt zur Empfehlung und Rehabilitation der sacramentlichen Bedeutung solcher Einsegnungsworte durch ein Ausschreiben des Superintendenten der Diöcese Cassel an die Pfarrer derselben vom 20. December 1851.*) In demselben wurden die Pfarrer angewiesen, daran festzuhalten, dass das Ziel des Confirmandenunterrichtes „nicht nur nicht die Erwerbung von Kenntnissen, sondern auch nicht einmal die Erweckung von sogenannten guten Vorsätzen und Entschlüssen zu dem am Altare abzulegenden Gelübde, oder dies Gelübde selbst, überhaupt nicht dasjenige sei, was das Kind am Altare darbringe, sondern das, was ihm daselbst gegeben werde, mithin zuerst die Handauflegung als das Siegel eines für das Kind wirksamen Gebetes um den heiligen Geist und zweitens die Zulassung zum Sacrament des Altars." Wo dies wirklich im ganzen Umfange angeeignet und befolgt würde, da wäre nicht bloss ein neues Sacrament überhaupt hergestellt, sondern sogar ein mehr als katholisch ex opere operato wirksam gedachtes. Denn selbst das Tridentinum verwirft, dass die Sacramente sine bono motu utentis wirksam seien, schätzt und fordert also, was hier evangelischerseits die „sogenannten guten Vorsätze" genannt ist. Der Spott über diese aber und das Entbehrlichfinden derselben bei den Confirmanden wäre noch entsetzlicher, wenn wirklich zu besorgen wäre, dass durch dergleichen Paradoxieen irgend ein gewissenhafter Geistlicher sich davon abbringen lassen könnte, mit allen Kräften bei seinen Confirmanden darauf hinzuwirken, dass ihre Vorsätze und Gelübde die rechte Energie und Freudigkeit gewinnen, und sie zu ermahnen, dass sie ja nicht auf ihn und seine bischöfliche Hand sich verlassen möchten.

Die preussische Agende vom Jahre 1829 hat nach dem letzten „Ja" der Confirmanden und nach einer darauf folgenden freien Rede für die Einsegnung der dabei vor dem Altar knieenden Kinder zwei schöne Formeln: 1) „Der Segen Gottes des Allmächtigen, des Vaters. des Sohnes und des heiligen Geistes komme über euch und verbleibe mit euch jetzt und immerdar", oder 2) „Nachdem ihr so durch Ablegung eures Glaubensbekenntnisses und Gelübdes euren Taufbund erneuert habt, so ertheile ich als ein verordneter Diener der Kirche euch die Befugniss, das Abendmahl des Herrn zu feiern und an allen Segnungen und Rechten der Gemeine Theil zu nehmen, deren Haupt unser Herr Jesus Christus ist, im Namen des Vaters etc."

---

*) Vergl. Moser's Kirchenblatt 1854, p. 123.

Ein Handschlag bei der Einsegnung, wie ihn die katholische Kirche an dieser Stelle hat, die altgermanische Alapa mit Pax tecum, möchte nicht allgemein als geistige Wehrhaftmachung des miles christianus verstanden werden und darum unerbaulich und störend sein, obgleich es ein altkirchlicher Brauch ist.*)

Ist der Einsegnung und Handauflegung der Einzelnen das allgemeine Dank- und Fürbittengebet noch nicht vorangegangen, so muss wie bei der katholischen Confirmation eine allgemeine Fürbitte nun erst folgen und zugleich die Erklärung der Aufnahme in die mündige Gemeine.**)

Jedenfalls ist, auch wenn die Einsegnung dem Dank- und Fürbittengebete erst nachfolgt, noch ein zusammenfassendes Wort der Anrede an Alle zum Schluss erforderlich und als ein solches letztes Stück kann mit Kliefoth 9) auch noch eine Aufforderung an die Gemeine, sich der neuen Mitglieder anzunehmen und sie vor Aergerniss zu behüten, sehr angemessen gefunden werden.

Streiten lässt sich darüber, ob es räthlich sei, die erste Abendmahlsfeier sogleich auf den Confirmationstag mitzuverlegen oder davon zu trennen. Die Kirchenordnungen haben darüber entgegengesetzte Bestimmungen. Für die Verbindung spricht die höhere Feierlichkeit, welche der erste Abendmahlsgenuss durch das Gelübde vorher, und das Gelübde durch den folgenden Abendmahlsgenuss erhält. Nur für die Beichte, wenn noch eine solche vorhergehen soll, ist kaum eine Stelle zu finden, denn eine Beichte Nichtconfirmirter am Tage vorher ist ein entschiedener Uebelstand und wird Verwirrung zur Folge haben. Wird dagegen das Abendmahl von der Confirmation getrennt, so wird nicht nur dieser Uebelstand vermieden, sondern es kann auch schon die erste Abendmahlsfeier als eine ganz freiwillige nach einer besonderen Vorbereitung dazu und ungeschieden von der Abendmahlsfeier der ganzen Gemeine erfolgen.

---

*) Vergl. Tertullian: sub antistitis manu contestamur. Dagegen nach Augusti VII, p. 450 findet sich vor dem XIII. Jahrh. keine Spur davon!

**) Kliefoth findet sie unnöthig und missdeutbar, weil die Getauften schon aufgenommen seien. Allein die Bedeutung der Taufe soll dadurch keineswegs verkleinert, sondern nur die Gleichstellung zur mündigen Gemeine und die Zulässigkeit zum Abendmahl ausgedrückt werden.

§ 43.

4) Ordination und Introduction.

Th. Kliefoth, „Liturg. Abhandl." Bd. I, 1854, p. 341 ff.

Mit dem Begriffe und der Behandlung der Ordination ist in der evangelischen Kirche fast ganz dieselbe Veränderung vorgegangen und nöthig geworden wie mit der Confirmation. Beide fand die Reformation als Sacramente vor, an beide also angeknüpft den Glauben an eine sacramentale Mittheilung von sonst nicht erreichbaren Eigenschaften, sogar einer nota indelebilis*) und daneben eine dem entsprechende und daraus entspringende gefährliche Gleichgültigkeit gegen die natürliche Erwerbung der erforderlichen Eigenschaften durch vorhergehenden Unterricht und gegen die Prüfung der Früchte dieses Unterrichts. Bei beiden durfte daher die Reformation, wenn sie sie nicht mehr als exhibitive Sacramente gelten lassen konnte, sich fürder nicht auf den Akt selbst und dessen Wirksamkeit allein verlassen, sondern musste ihn vielmehr auf die vorher zu erwerbenden Eigenschaften und deren Erweis durch eine Prüfung gründen.

So ist denn auch die evangelische Ordination nicht mehr, wie die katholische, eine Mittheilung gewisser Eigenschaften, sondern: 1) ein Zeugniss der Kirche über gewisse, vorher erworbene und von ihr geprüfte Eigenschaften, 2) eine Befugnissertheilung und Aufnahme auf Grund derselben und 3) eine Fürbitte und Weihe für diese so begründete und berechtigte Befugnissertheilung.

Wer der evangelischen Ordination mehr als dies andeduciren will, muss sie wieder im Widerspruch mit der Lehre der Kirche als ein exhibitives und zwar als ein im katholischen Sinne ex opere operato wirkendes Sacrament anerkennen, und also auch in gleichem Masse den katholischen Gegensatz von Clerus und Laien wieder aufrichten, wohin allerdings eine in unseren Tagen leider weit verbreitete Neigung zielt. Zwingli nannte das ein Sichzurücksehnen nach den Fleischtöpfen Aegyptens, d. h. nach einer bequemen Superiorität ohne die Mühe der auf dem gewöhnlichen Wege erst zu erwerbenden achtungswerthen Eigenschaften.

Dennoch hat die neueste und lehrreichste Bearbeitung des Gegenstandes, die von Kliefoth,**) gegen katholische Ueberschätzung wie gegen reformirte Geringschätzung des Aktes der Ordination nachzuweisen gesucht, dass nach echt lutherischer Lehre die Ordination

---

*) Wie auch bei der Taufe; daher diese 3 Sacramente nicht wiederholbar. Conc. Trid. Sess. VII can. 9.

**) Kliefoth a. a. O. p. 349 ff.

zwischen Sacrament und blosser kirchlicher Handlung als ein Drittes in der Mitte stehe. Es wird von ihm zugestanden, dass die Ordination nicht mehr als Sacrament anzuerkennen sei, dass folglich auch keine Wirkung ex opere operato durch sie mitgetheilt, kein character indelebilis durch sie aufgedrückt werde, sogar auch keine „Eingiessung eines gewissen Etwas, was man sich hin und wieder bei der Amtsgnade gedacht hat“ in ihr stattfinde (p. 195). Es wird ebenfalls als evangelisch anerkannt, dass, da die Gnadenmittel nicht einem einzelnen Stande sondern der Kirche gegeben sind, „auch der Kirche an der Bestellung dieses Amtes eine Betheiligung zukomme und das Amt sich nicht einseitig aus sich selbst ergänzen könne“. Allein zu der ganzen Berufung (vocatio im weiteren Sinne) in das Amt gehöre, schon wegen des dabei erforderlichen Zusammenwirkens Aller, mehr als bloss der Akt der Ordination, und dieser nur neben den übrigen Akten, welche richtig davon geschieden werden müssten. Es sei nämlich besonders ein Vierfaches erforderlich: 1) Vocatio im engern Sinne (incl. nominatio personae, collatio, praesentatio, electio), 2) Examen nach 1 Tim. 3, 10*) und Verpflichtung, 3) Ordinatio, 4) Introductio und Institutio (p. 169).

1) Bei der Vocatio müssen Kirchenregiment, Geistliche und Gemeine, auch berechtigte Patrone als Inhaber gewisser Stücke kirchenregimentlicher Funktionen, wenn auch ungleich, zusammenwirken. Der Gemeine namentlich darf das Recusationsrecht nicht abgesprochen werden, freilich darf sie auch nicht unkirchlich, z. B. rationalistisch, wählen [p. 171—176].

2) Das Examen ist Sache des Lehrstandes allein und soll sich nicht bloss auf die Kenntnisse sondern auch auf das Verhältniss zur Confession beziehen und darum auch die Verpflichtung auf diese, doch ungetrennt von der auf die Pflichten eines Geistlichen überhaupt, mit einschliessen, ohne das illusorische quatenus und mit hinreichender Zeit zur Besprechung und Berathung [p. 176—183].

Das Vierte, die Introductio, soll nachher die Einweisung in den einzelnen Wirkungskreis durch das Kirchenregiment und die Verpflichtung gegen die einzelne Gemeine sein [p. 214—218].

Neben diesen aber soll 3) die Ordinatio sein: a) ein Zeugniss der Kirche über die im Examen gefundenen geistlichen Eigenschaften; dann vornehmlich: b) eine Weihe und Einsegnung durch Verkündigung des Wortes Gottes über den geistlichen Stand unter Handauflegung und Fürbitte. Weihe sei nicht Reinigung einer Sache

*) *Καὶ οὗτοι δὲ δοκιμαζέσθωσαν πρῶτον, εἶτα διακονείτωσαν ἀνέγκλητοι ὄντες.*

an sich — nach 1 Tim. 4, 4—5 bedürfe es deren nicht — sondern Heiligung derselben zum Gebrauch „durch das Wort Gottes und Gebet“, so z. B. beim Tischgebet [p. 208—210]. Und Segen sei nicht bloss Fürbitte, sondern zugleich immer eine Gabe Gottes, welche auf Jemand gelegt werde, und zu deren Mittheilung es einer Ermächtigung und Verheissung im Worte Gottes bedürfe [p. 325—26]. So auch bei der Ordination. Durch die Aussprüche und Verheissungen des Wortes Gottes über das Predigtamt und ihre Verkündigung unter Gebet werde ein Geistlicher erst durch Gott selbst zum Geistlichen gemacht, wie ähnlich bei einer Ehe durch die Einsegnung und die Verkündigung des Wortes Gottes erst christliche Eheleute eingesetzt und geschaffen würden. Hier wie dort sei ein Gelübde, ein „Ja“ als Antwort an Gott, nicht an die Gemeine (dies erst bei der introductio) nöthig auf die durch den Akt geschehene Aussonderung des Menschen aus seinem Volke für den heiligen Gebrauch, für den Dienst am Wort und das durch dessen Uebertragung gegebene Mandat [p. 389 ff., bes. p. 431].

Hier begreift man nun aber doch nicht, warum die auf den geistlichen Stand gelegten Verpflichtungen und Verheissungen erst durch diesen besonderen Akt ihrer Verkündigung eine andere und höhere Gültigkeit erhalten sollen als sie auch schon ohnedies haben nach Gottes Wort. Wenn dann weiter auch der allerdings von den Zeiten der Apostel her üblichen Handauflegung nicht bloss die Deutung gegeben wird, welche ihr die hessische Kirchenordnung vom Jahre 1566 bei der Confirmation giebt, dass sie ein alter Ritus sei, um diejenigen zu bezeichnen, für welche man von Gott etwas erbittet, wenn es vielmehr p. 424 heisst: „nicht bloss die Hand wird aufgelegt, sondern Etwas mit der Hand“, wenn auch nicht „durch die Hand“,*) so wäre doch zu fragen, woher man das wisse. Eine Antwort darauf aber dürfte schwer zu finden sein, falls man sich nicht etwa gar darauf berufen wollte, dass die Kirche des Mittelalters hier eine sacramentale Wirkung statuirte. Es wäre auch zu fragen, mit welchem Rechte jeder jetzt Ordinirende sich dünken lassen dürfe, Wunder der apostolischen Zeit wiederholen zu können.

Die älteren Kirchenordnungen sind auf diese Begriffsbestimmungen und Unterscheidungen nicht gleichmässig eingegangen und haben darum auch das Liturgische bei der Ordinationshandlung ungleich behandelt.

*) Diese Bezeichnung wäre eine Wiederaufnahme mindestens des reformirten Sacramentsbegriffes, den freilich der Verfasser beim Sacrament für zu schwach erklärt.

Alle haben zwar die ganze Reihe der 7 Ordinationen zuerst zu den 4 Graden des ordo minor: zum ostiarius, lector, exorcista und subdiaconus, und dann des ordo major: zum diaconus, presbyter und episcopus mit den Unterscheidungen der Befugnisse, mit dem Salben der Hände des Priesters für die Transsubstantiation u. a. m. aufgegeben. Ja es wurde im XVI. Jahrhundert sogar darüber gestritten, ob zur vocatio der Kirche ausser der vocatio im engeren Sinne, dem examen und nachher der introductio, vor der letzteren noch ein besonderer Akt der Ordination nöthig und angemessen sei, da doch die evangelische Kirche keinen von den Laien geschiedenen Klerus mehr anerkenne.*) Es giebt auch wirklich lutherische Landeskirchen, z. B. die würtembergische, welche von Anfang an bis in unsere Tage darin das Richtige und Ursprüngliche herzustellen gemeint haben, wenn sie gar keine Ordination zum geistlichen Amte an sich zuliessen — [wie denn allerdings die ordinationes indefinitae oder vagae (sine titulo) ohne Beziehung auf ein einzelnes Amt erst späteren Ursprungs in der Kirche sind] — sondern bloss eine Installation zum einzelnen Amte unter Befugnissertheilung und Fürbitte aufnähmen, so jedoch, dass dieselbe mit dem Verhältniss zum einzelnen Amte auch überhaupt wieder wirkungslos würde. Allein die meisten Kirchenordnungen haben doch für die Ordination nicht nur eine kirchliche Handlung beibehalten, sondern die darin vorgenommene Weihe auch als eine auf Lebensdauer gültige betrachtet und sie in der Regel, wenn auch mit Ausnahmen, nicht sine beneficio ertheilt. Man wird auch ohne den Glauben an eine gegenwärtige Wirksamkeit der Handauflegung einen solchen Akt für sehr angemessen anerkennen müssen, da die Gemeine bei der Einweihung ihrer Diener am Wort ebenso stark interessirt ist als bei der Einweihung ihrer Confirmanden.

Neben der Ordination fehlt es sodann in den meisten Kirchenordnungen nicht an analogen Akten der Introduction in's Amt an den Orten und in den Gemeinen, mit welchen ein Geistlicher näher verbunden wird.

Auch in Kurhessen bestehen für beide Akte geschiedene Formen neben einander, nur entziehen sich die Verpflichtungen bei der Installation oder Introduction einestheils mehr der liturgischen Form, anderntheils sind sie denen bei der Ordination ähnlich. Durch eine Ministerialverfügung vom 31. März 1838 galt in Kurhessen vom Jahre 1838—51 der Revers, welcher „die christliche Lehre nach Inhalt der

*) Vgl. die Streitigkeit darüber auf Rügen bei Kliefoth p. 344 ff. Mohnike, „Des Johannes Frederus Leben". Stralsund. 1840.

heiligen Schrift und mit gewissenhafter Berücksichtigung der Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche zu lehren" verpflichtet. Im Juni 1851 wurde aber diese Verfügung wieder aufgegeben und statt derselben ältere Dienstvorschriften der Consistorien zu Cassel und Marburg wieder hergestellt,*) welche „nach Anleitung der Bekenntnissschriften der evangelischen Kirche" zu lehren fordern. Dabei wurde erklärt, dass durch die frühere Verordnung vom Jahre 1838 nichts habe geändert werden können, da eine Aenderung der kirchlichen Pflichten der Geistlichen nicht in der Competenz einer Ministerialverfügung liege, also auch jene vom Jahre 1838 „als in vollem Einklange mit den Vorschriften der bestehenden Kirchenordnung befindlich angesehen werden müsse". So kommt es also für Kurhessen vor allem auf die Vorschriften dieser letzteren an.

Die Kirchenordnung vom Jahre 1566 lässt den Ordinanden nur vorhalten, dass sie „die ganze Lehre der christlichen Religion, welche in den Büchern des alten und neuen Testamentes begriffen und kürzlich in den drei Symbolis: dem Apostolico, Nicaeno und des heiligen Athanasii verfasst" rein und ohne Menschenfurcht vortragen und auslegen sollen.**) Von einem Symbol des XVI. Jahrhunderts ist nicht die Rede. Nur an einer anderen Stelle dieser Kirchenordnung***) wird gelegentlich geäussert, „weil denn die Aug. Conf. aus der heiligen Schrift gezogen und mit derselben gänzlich übereinstimmt sammt den Symbolis, bekennen wir uns auch in allen Punkten zu derselben". Und in einer anderen Stelle, dass man die Kirchen, welche die Aug. Conf. angenommen haben und derselben gemäss lehren, für die wahre Gemeine Gottes halte.†) — Auch in der Kirchenordnung vom Jahre 1573 ist in der Ordinationsformel als das, was der Geistliche rein vortragen soll, nur „die Lehre der christlichen Religion, welche in den Büchern des alten und neuen Testaments tradirt wird" genannt. Jedoch ist dabei im Zwischensatze hinzubemerkt, dass diese Lehre „in den drei Symbolis, desgleichen in der Aug. Conf. sammt deren Apologia kürzlich verfasst und erklärt sei." ††)

Diese Fassung der Worte darf man an dieser Stelle und nach so manchem Streite über den Gegenstand nicht für absichtslos halten. Nach ihr bleibt die christliche Lehre das einzige Object, auf dessen Verkündigung verpflichtet wird, und der Zwischensatz verweist nur 1) auf die Quellen, 2) auf zusammenfassende Erläuterungen der-

*) Vgl. Brun's Kirchenzeitung 1851 p. 370—71.
**) Hess. Landes-Ordnungen I, p. 241.
***) Ibid. p. 248.
†) Ibid. p. 250.
††) Ibid. p. 265.

selben, zwischen beiden in ihrer verschiedenen Dignität in echt evangelischer Weise wohl unterscheidend. Die Kirchenordnung vom Jahre 1657 endlich fügt diesem Zwischensatze noch das Symbolum Ephesinum und Chalcedonense bei, ohne aber damit an der Bedeutung der Verpflichtung etwas zu ändern.

Eine neue, viel ausführlichere Verpflichtung ward für Kurhessen noch Anfang des Jahres 1866 durch eine Ministerialverfügung nach Anhörung der Consistorien für alle anzustellenden evangelischen Geistlichen, lutherische wie reformirte, eingeführt. Diese drückt sich ähnlich wie die Kirchenordnung vom Jahre 1657 aus, indem sie verpflichtet, „die Lehre der christlichen Religion, wie dieselbe in den heiligen Schriften des alten und neuen Testaments enthalten ist, nach Anleitung der kirchlichen Bekenntnissschriften, insonderheit der drei Symbola, des Apostolicum, Nicaenum und Athanasianum, sowie der Augsburgischen Confession und deren Apologie vollständig, rein und unverfälscht der Gemeinde mit allem Fleiss vorzutragen und bei allen Belehrungen ohne Menschenfurcht und Menschengefälligkeit nur dieser Richtschnur zu folgen.“ Dass mit dieser Verpflichtungsform lutherische und reformirte Geistliche in Hessen ohne Unterschied und nur auf sie verpflichtet werden, ist ein neuer, schwer wiegender Beitrag zur Verwirklichung der auch schon vor dem Anschluss an Preussen theilweise [z. B. in gemeinsamem Consistorium, Presbyterium, Fakultät, Volksschule und Kirchenordnungen] bestehenden Union.

Die Ordinationsverpflichtung in Preussen hat mancherlei Veränderungen und zwar meistens erfreuliche erfahren. Im Jahre 1818 wurde die eidliche Verpflichtung auf die Confessio Sigismundi vom Jahre 1614 aufgehoben; auch ergingen Ministerialverfügungen dahin, dass nicht mehr auf einzelne Bekenntnissschriften verpflichtet werden solle.*) Die Agende Friedrich Wilhelm's III. für die Hof- und Domkirche in Berlin vom Jahre 1822 fordert: „keine andere Lehre zu predigen, als welche in Gottes Wort gegründet und verzeichnet sei in den drei Hauptsymbolen, sowie in den bekannten und in der evangelischen Kirche allgemein angenommenen symbolischen Büchern, wie solche in den Landen Sr. Majestät von Preussen als Glaubensnorm übereinstimmend angenommen sind, und in deren Geiste auch die vorgeschriebene Agende vom Jahre 1822 abgefasst ist“. Diese letztere erregte aber Widerspruch und darum erschien 1827 eine Cabinetsordre, wonach die Verpflichtung „in einer Verhaltung ausgesprochen werden sollte“; „hier werden wie herkömmlich die symbolischen Bücher genannt.“ **)

*) Vergl. Jacobson, „Das evang. Kirchenrecht“ p. 391 ff.

**) Vergl. Jacobson a. a. O. p. 39—94.

Die Generalsynode vom Jahre 1846 prüfte auf's Neue die Frage sehr gründlich; aber ihre Beschlüsse gelangten nicht zur Vollziehung. Daher steht bis jetzt noch in der Agende: „Bei Consensusgemeinden lautet die Formel auf: Das Wort Gottes etc. enthalten und wiederholt in den Bekenntnissschriften beider Confessionen in ihrer Uebereinstimmung, insonderheit der Augsburgischen Confession als dem Grundbekenntniss der gesammten deutsch-evangelischen Kirche." *)

In ihrer ersten Gestalt hatte die Agende auch noch eine Verpflichtung zu politischer Wachsamkeit aufgenommen, von welcher nicht ohne Grund besorgt wurde, dass sie sowohl den Geistlichen selbst als ihrem sonstigen Berufe fremd, als auch den Gemeinen durch erregtes Mistrauen gegen die Geistlichen schaden könnte. Schon 1829 in der abgeänderten Agende sind darum die dahin bezüglichen Ausdrücke weggelassen. Was im Uebrigen das Verhältniss zum Staate betrifft, so wurden die preussischen Geistlichen bis in die neueste Zeit nach einer Eidesformel vom Jahre 1815 „als Diener der christlichen Kirche und des Staates" verpflichtet. In den letzten Jahren ist dann auch noch die Verpflichtung auf die Verfassung zur Sprache gekommen, und nach den Verhandlungen darüber und der in der Verfassungsurkunde angebahnten Auseinandersetzung von Kirche und Staat haben „die Geistlichen aufgehört als solche Staatsdiener zu sein". **) Auch darin liegt schon eine starke Gewährung von Trennung der Kirche vom Staate, dass König Friedrich Wilhelm IV. durch eine Verordnung vom 27. Juni 1845 die Berufung zu den geistlichen Stellen, über welche dem Könige das Patronat zusteht, den Consistorien überwiesen hat. ***) So lautet nun der jetzt von den evangelischen Geistlichen in Preussen zu leistende Diensteid, zu welchem 1866 und 67 auch die evangelischen Geistlichen in den damals hinzugekommenen deutschen Ländern herangezogen sind, also: †) „Ich N. N. schwöre einen Eid zu Gott, dem Allwissenden und Heiligen, dass ich in dem mir anvertrauten geistlichen Amte so wie es einem Diener der christlichen Kirche geziemt, Sr. K. M. von Preussen (Name des Königs) meinem Allergnädigsten Könige und Herren und dem Kgl. Hause treu und gehorsam sein, das Wohl des Landes in dem mir angewiesenen oder noch anzuweisenden Wirkungskreise, so viel in meinen Kräften steht, befördern, die Pflichten meines Amtes mit Gewissenhaftigkeit erfüllen und in meiner Gemeine als ein treuer Seelsorger mit allem Ernst und Eifer

*) Näheres über die Verhandlungen der Generalsynode siehe bei W. Beyschlag, „Karl Immanuel Nitzsch", Berlin 1872, p. 277.

**) Vergl. Jacobson, p. 393—94.

***) Jacobson p. 174; Verordnung vom 27. Juni 1845, § 2.

†) Vergl. die preussische Gesetzsammlung für 1867, No. 8, p. 133.

nach wie vor bemüht sein will durch Lehre und Wandel das Reich Gottes und meines Herren und Meisters Jesu Christi zu bauen. Alles, so wahr mir Gott helfe, durch Jesum Christum."

In diesem Eide ist also nichts von der Lehre, nichts vom Staate, nichts von der Verfassung und von politischer Wachsamkeit gesagt.*)

---

*) Eid der katholischen Geistlichen: „Ich N. N. schwöre einen Eid zu Gott dem Allmächtigen und Allwissenden, dass ich Sr. Königl. Majestät von Preussen (N.), meinem Allergnädigsten Könige und Herren, und Allerhöchstdessen rechtmässigem Nachfolger in der Regierung unterthänig, treu und ergeben sein, Seiner K. M. Bestes nach Kräften befördern, Schaden und Nachtheil abwenden, auch meine Untergebenen dazu anhalten und nie in meinem Leben eine Handlung begehen will, wodurch der Höchsten Person Sr. M., dem Kgl. Hause, dem Lande und dem Kgl. Dienste irgend ein Nachtheil zugefügt werden könnte. Desgleichen schwöre und gelobe ich, die meiner Seelsorge anvertrauten Gläubigen bei gegebener Veranlassung zu gleicher unverfälschter Treue und Ergebenheit gegen Se. M. den König und das ganze Kgl. Haus aufzufordern und zu ermahnen, selbst mit gutem Beispiel voranzugehen und mich überhaupt so zu betragen, wie es einem rechtschaffenen Geistlichen und treuen Unterthan gebührt. Alles, so wahr mir Gott helfe und sein heiliges Evangelium. Amen!"

Eid der katholischen Bischöfe: „Ich, N. N. erwählter und bestätigter Bischof (Erzbischof) von N., schwöre einen Eid zu Gott dem Allmächtigen und Allwissenden auf das heilige Evangelium, dass, nachdem ich auf den bischöflichen Stuhl von N. erhoben worden bin, ich Sr. Kgl. M. von Preussen (N.) und Allerhöchstdessen rechtmässigem Nachfolger in der Regierung als meinem Allergnädigsten Könige und Landesherrn unterthänig, treu, gehorsam und ergeben sein, Allerhöchstdero Bestes nach meinem Vermögen befördern, Schaden und Nachtheil aber verhüten und besonders dahin streben will, dass in den Gemüthern der meiner bischöflichen Leitung anvertrauten Geistlichen und Gemeinden die Gesinnungen der Ehrfurcht und Treue gegen den König, die Liebe zum Vaterlande, der Gehorsam gegen die Gesetze und alle jene Tugenden, die in dem Christen den guten Unterthanen bezeichnen, mit Sorgfalt gepflegt werden, und dass ich nicht dulden will, dass von der mir untergebenen Geistlichkeit in entgegengesetztem Sinne gelehrt und gehandelt werde. Insbesondere gelobe ich, dass ich keine Gemeinschaft oder Verbindung, sei es innerhalb oder ausserhalb Landes, unterhalten will, welche der öffentlichen Sicherheit gefährlich sein könnte, und will ich, wenn ich erfahren sollte, dass in meiner Diözese oder anderswo Anschläge gemacht werden, die zum Nachtheil des Staates gereichen könnten, hiervon Sr. Kgl. M. Anzeige machen. Ich verspreche, dieses Alles um so unverbrüchlicher zu halten, als ich gewiss bin, dass ich mich durch den Eid, welchen ich Sr. Päpstlichen Heiligkeit und der Kirche geleistet habe, zu Nichts verpflichte, was dem Eide der Treue und Unterthänigkeit gegen Se. Kgl. M. entgegen sein könne. Alles dieses schwöre ich, so wahr mir Gott helfe und sein heiliges Evangelium. Amen!"

Der Ritus der Ordination in der katholischen Kirche*) ist ein sehr complicirter und mit äusseren Formen überladener. Wir haben schon oben erwähnt, dass das katholische Ritual sieben verschiedene Stufen der Ordination unterscheidet. Für uns sind die Gebräuche der Ordination zum Presbyter und zum Bischof von besonderem Interesse.

Die Ordination zum Presbyter hat zu ihrer Voraussetzung, dass der Ordinand die Tonsur und die Weihen des Ostiariates, des Lectorates, des Exorcistates, Akolythates, Subdiaconates und Diaconates bereits empfangen hat. Der Akt der Ordination verläuft dann in folgenden Hauptmomenten.

a) Nachdem der Archidiaconus die Ordinanden herbeigerufen und sie dem Ordinator [dem Bischof] vorgestellt hat, fragt dieser den Archidiacon: Scis illos esse dignos? Dieselbe Frage mit weiterer Motivirung [Quoniam, fratres charissimi, rectori navis, et navigio deferendis eadem est vel securitatis ratio, vel communis timoris; par eorum debet esse sententia, quorum causa communis existit etc.] richtet er auch an das versammelte Volk und fordert Jeden, der etwas Nachtheiliges über den Wandel und die Sitten der zu Ordinirenden weiss, auf, hervorzutreten und es freimüthig zu sagen.

b) Nach einer kurzen Pause, während welcher, falls das Volk die vorherige lateinische Aufforderung verstanden hätte, eine etwaige Anklage erfolgen könnte, wendet sich der Bischof zu den Ordinanden, belehrt sie in einer liturgisch formulirten Anrede über die Obliegenheiten und Pflichten des geistlichen Amtes und ermahnt sie, sich eines tadellosen Wandels zu befleissigen. [Imitamini quod tractatis; quatenus mortis Dominicae mysterium celebrantes, mortificare membra vestra a vitiis et concupiscentiis omnibus procuretis etc.]

c) Hierauf knieen die Ordinanden paarweise vor dem Bischof nieder und dieser legt schweigend beide Hände auf den Kopf jedes einzelnen. Desgleichen thun alle gegenwärtigen Priester [quorum tres aut plures planetis vel saltem cum stolis parati, si commode fieri potest, esse deberent]. Danach hält der Bischof sammt den Priestern die Hände ausgebreitet über die Ordinanden und es folgt nach kurzen Responsorien die Bitte um den heiligen Geist für dieselben.

d) Hierauf legt der Bischof jedem der Ordinanden die Stola an in Form eines Kreuzes vor der Brust [mit der Formel: Accipe jugum Domini; jugum enim ejus suave est et onus ejus leve], dann die

---

*) In dem M. S. des Verfassers findet sich an dieser Stelle die Bemerkung: „Hier sollte erst eine Beschreibung der katholischen Ordination vorangehen.“ Das hat den Herausgeber veranlasst eine solche nach dem Pontificale Romanum einzufügen.

Casula [Accipe vestem Sacerdotalem, per quam charitas intelligitur etc.], spricht eine Bitte um den Beistand Gottes zu gesegneter Amtsführung und stimmt den Hymnus: „Veni, Creator Spiritus" an.

e) Während der Chor den Hymnus zu Ende singt, knieen die Ordinanden vor dem Bischof, welcher jedem einzelnen mit heiligem Oele über die gefalteten Hände mit dem Daumen ein Kreuz streicht. Darauf giebt er einem nach dem andern den Kelch mit Wein und die Patena mit der Hostie in die Hand [Accipe potestatem offerre sacrificium Deo, Missasque celebrare etc.].

f) Hierauf folgt eine vollständige Messe, welche die Neu-Ordinirten leise mit celebriren, und Alle empfangen ohne vorhergehende Confessio und Absolutio die Hostie, nachdem sie dem Bischof die Hand geküsst.

g) Nach einigen Responsorien sprechen die Ordinirten das Symbol. apost. und der Bischof legt abermals jedem die Hände auf den Kopf [Accipe Spiritum Sanctum, quorum remiseris peccata, remittuntur eis etc.].

h) Dann legt jeder einzelne seine Hände in die des Bischofs, verspricht Pontifici Ordinario suo et successoribus ejus reverentiam et obedientiam und empfängt den Kuss des Bischofs. [Pax Domini sit semper tecum.]

i) Dann Schlussermahnung [den Messritus von schon erfahrenen Priestern gehörig zu lernen] und Segen.

Die Ordination eines Bischofs darf nur an einem Sonntage oder Festtage vorgenommen werden, der Ordinirende und der Ordinand müssen Tags zuvor fasten und mindestens zwei Bischöfe müssen assistiren. Die Hauptakte der Ordination sind folgende:

a) Der ältere der assistirenden Bischöfe fordert den Episcopus Consecrator auf, den zum Bischof Erwählten zu consecriren. Der Consecrator fragt: Habetis mandatum Apostolicum? Antw.: Habemus! Cons.: Legatur.

b) Nachdem das päpstliche Mandat durch den Notarius des assistirenden Bischofs verlesen ist, kniet der Consecrand nieder und leistet dem Papste den Eid der Treue und des Gehorsams. Dieser Eid enthält ausserdem die Verpflichtung, sich an keiner Verschwörung gegen den Papst zu betheiligen, sondern nach Kräften ihr entgegen zu arbeiten, jede vom Papst ausgehende Mittheilung zu verschweigen, die päpstlichen Legaten mit allen Ehren zu empfangen, die Häretiker, Schismatiker etc. pro posse zu verfolgen, der Citation zu den Synoden zu folgen, alle 3 Jahr persönlich vor dem Papst zu erscheinen und über die Amtsführung und den Zustand des Sprengels Rechenschaft abzulegen [die Bischöfe aus den nördlicheren Gegenden

Europa's, Deutschland, England, Belgien, Frankreich etc. sollen alle 4 Jahr, die weiter entfernten, die afrikanischen und amerikanischen alle 5 Jahr, und die asiatischen alle 10 Jahr nach Rom kommen] und die bischöflichen Einkünfte ohne Wissen des Papstes nicht zu verkaufen, noch zu verschenken, noch zu verpfänden.

c) Hierauf folgt ein eingehendes Examen, ob der Consecrand dem katholischen Glauben gemäss lehren und leben wolle. Das Glaubensbekenntniss selbst wird ihm noch besonders abgefragt.

d) Dann erklärt der Consecrator dem Consecranden die Pflichten eines Bischofs [Episcopum oportet judicare, interpretari, consecrare, ordinare, offerre, baptizare et confirmare], worauf

e) der gesammte Clerus die Allerheiligenlitanei betet [Kyrie eleison, Christe eleison etc.].

f) Dann wird dem Consecranden das geöffnete Evangelienbuch auf den Nacken gelegt, die anwesenden Bischöfe berühren mit beiden Händen sein Haupt und sprechen: Accipe Spiritum sanctum.

g) Nach einem von Responsorien [Per omnia saecula saeculorum etc.] eingeleiteten Gebet und dem Hymnus: Veni, Creator Spiritus bestreicht der Consecrator dem Consecranden das Haupt (die corona) mit dem heiligen Chrisma in Kreuzesform, ebenso nach einem Gebet die gefalteten Hände.

h) Dann folgt die Ueberreichung des Bischofstabes [Accipe baculum pastoralis officii; ut sis in corrigendis vitiis pie saeviens, judicium sine ira tenens etc.], des Ringes [Accipe annulum, fidei scilicet signaculum, quatenus sponsam Dei, sanctam videlicet Ecclesiam, intemerata fide ornatus, illibate custodias], des Evangelienbuches, welches bis dahin auf dem Nacken des Consecranden gehalten wurde [Accipe Evangelium et vade et praedica populo tibi commisso etc.] und endlich die Begrüssung mit Pax tibi und Kuss von allen gegenwärtigen Bischöfen.

i) Der Consecrator und der neue Bischof celebriren nun beide eine Messe, der letztere in der für ihn errichteten Capella. Der erstere geniesst Brot und Wein und reicht beides dem letzteren.

k) Es folgt die Ueberreichung der Mitra [Imponimus, Domine, capiti hujus Antistitis et agonistae tui galeam munitionis et salutis etc.] und der Handschuhe [Circumda, Domine, manus hujus ministri tui munditia novi hominis etc.]. Dann wird der Consecrirte von den Bischöfen auf den bischöflichen Thron geführt und ihm der Stab in die linke Hand gegeben.

l) Zuletzt stimmt der Consecrator das Te Deum an. Während des Gesanges wird der Consecrirte von den assistirenden Bischöfen in

feierlicher Procession durch die ganze Kirche geführt und ertheilt allen Anwesenden den ersten bischöflichen Segen.

Für den Ritus der evangelischen Ordination ist die Forma ordinationis Luther's*) für viele Kirchenordnungen massgebend geworden und in manche ganz unverändert übergegangen. Hiernach geht die Handlung in folgenden Stücken vor sich: 1) Veni sancte spiritus und eine Collecte. 2) Lection aus der Bibel: 1 Tim. 3, 1—7; Act. 20, 28—31. 3) Anrede. 4) Frage an den Ordinanden. 5) Handauflegung und Uebertragung des Amtes. 6) Gebet und Segen.

Ganz ähnlich will auch die hessische Kirchenordnung vom Jahre 1657 (p. 260) [nach der Predigt im Gottesdienste] angefangen sehen mit dem Liede: „Komm heiliger Geist", dann lässt auch sie nach Erwähnung der kirchenregimentlichen Vocation und Denomination biblische Lectionen folgen, und zwar ausser den oben genannten noch: Matth. 28, Tit. 1, 2 Tim. 3; dann eine Anrede, welche die schon beschriebene Verpflichtung mit einschliesst, dann die Frage, welche nicht bloss mit „Ja", sondern ausführlicher beantwortet werden soll, dann das Gebet, hierauf die Handauflegung und Uebergabe des Amtes und zuletzt noch ein Gebet.

Wenn nun auch hier zu dem festen Liturgischen noch eine freie Rede hinzukommen soll mit dem gleichen Zwecke, welchen die Rede immer hat, die Handlung nach der besonderen Eigenthümlichkeit der jedesmal Betheiligten denselben so wirksam als möglich vorzubereiten, so muss sie da ihre Stelle haben, wo die vorgeschriebene Anrede steht oder vielmehr, wie auch Kliefoth fordert [p. 488. 466], noch vor den biblischen Lectionen, welche sie selbst einleiten soll. Freilich will Kliefoth diese Lectionen noch durch Stellen vermehrt wissen, in welchen das „Binden und Lösen" den Aposteln aufgetragen wird (Matth. 16, 19; 18, 18; Joh. 20, 21—23). Allein diese könnten gerade bei dieser Gelegenheit von dem Ordinanden oder von der Gemeine leicht unevangelisch und hierarchisch verstanden werden, als habe der Geistliche bei der Sündenvergebung, also bei der Seligkeit der Christen durch einen sacramentalen Akt etwas Wesentliches mitzuwirken.

Was das Gelübde betrifft, so wird es besser sein, dasselbe, wie bei der Copulation, mit einem einfachen „Ja" anstatt mit einer auswendig gelernten, längeren Formel ablegen zu lassen. Für das Gebet bei der Handauflegung empfiehlt Kliefoth die Beibehaltung der Worte

*) Walch Th. X, p. 1874 ff. — Joh. W. Fr. Höfling, „Liturg. Urkundenbuch, enthaltend die Akte der Communion, der Ordination und Introduction, und der Trauung", herausgeg. von Thomasius u. Harnack. Leipz. 1854, p. 137 ff.

Luther's mit geringen Auslassungen (z. B. des Papstes, der Türken etc.), schon weil diese ein altes Gut der Kirche, „mit welchen viele Tausend rechtschaffener evangelischer Geistlichen gesegnet seien“ [p. 489].

Von der Ordination des katholischen Bischofs her ist auch das auf dem Grundsatze ne metropolita solus adeat ordinare ruhende Herkommen beibehalten, dass die Ordination und Handauflegung von mehreren Geistlichen vorgenommen wird. So fordert auch noch das Pontificale Romanum „adsint ad minus duo Episcopi assistentes“.*) Dies wird bei der evangelischen Ordination noch angemessener sein als ein Ausdruck evangelischer Gemeinsamkeit bei der Fürbitte, welche durch die Handauflegung ausgedrückt werden soll, und als eine Form der evangelischen Negation, dass der Ordinator allein hier etwas mittheilen könne.

Für den Ritus der Introduction eines Geistlichen in seine Gemeine wird sich manches ähnlich wie bei der Ordination gestalten, nur müssen Wiederholungen vermieden werden. Man kann mit Kliefoth**) hier den besonderen Zweck urgiren, dass der durch die Ordination zum Predigtamte ganz im Allgemeinen Ermächtigte nun durch einen kirchenregimentlichen Akt in ein näheres Verhältniss zu einer einzelnen Gemeine gebracht wird, wodurch auf beiden Seiten Pflichten gegen einander entstehen, die nach einer freien Rede in einer festen Form von an beide Theile gerichteten Fragen auszudrücken wären.

Beide Akte scheiden sich meist auch schon dadurch, dass die Ordination gewöhnlich an dem Orte des höheren Geistlichen, welcher ordinirt, stattfindet. Kliefoth erinnert aber mit Recht, dass an diesem Orte durch massenweises Ordiniren der Akt an Bedeutung verlieren könne, und dass es darum wohl besser sei, wo möglich auch die Ordination an dem Orte vorzunehmen, in welchem der Geistliche seine erste Anstellung erhalte. Ordination und Introduction könnten dann auch an demselben Tage vorgenommen werden etwa nach einem Hauptgottesdienste, jene vor und diese nach der Abendmahlsfeier, an welcher der Ordinand mit der Gemeine Theil zu nehmen hätte.

---

*) Daniel, „Cod. lit.“ Bd. I, p. 243.

**) Kliefoth a. a. O. p. 491—501.

§ 44.

5) Copulation.

Ch. W. Flügge, „Geschichte der christlichen Einsegnung und Copulation der Ehe", Lüneburg 1805. — Augusti a. a. O. IX, p. 222 ff. — Th. Kliefoth, „Liturg. Abhandl." Bd. I, 1854. — J. W. Fr. Höfling, „Liturg. Urkundenbuch etc." p. 173—229.

Die Schliessung der Ehe hatte die älteste Kirche als einen Akt angesehen, dessen Wichtigkeit die Theilnahme und Fürbitte der ganzen Gemeine erfordere. Sie hatte darum als den rechtmässigen, christlichen Anfang einer Ehe die Einsegnung derselben inmitten der Gemeine betrachtet.*) Im Mittelalter jedoch war diese Ansicht allmählich verschwunden. Zwar war wohl die Einsegnung herkömmlich geblieben und bisweilen z. B. von deutschen Diöcesansynoden vorgeschrieben worden**); jedoch ohne allgemeine Gültigkeit.

Seit dem XII. Jahrhundert hatte man auch von Seiten der theologischen Schule die Ehe als Sacrament gefasst. In der That passte ja auf die christliche Ehe die Definition des Sacramentes: Gratiae invisibilis forma visibilis sehr gut, und die göttliche Einsetzung hatte sie schon im alten Testamente für sich aufzuzeigen. Allein bei einem auch das bürgerliche Leben so sehr angehenden Verhältnisse war zugleich eine Einmischung des weltlichen Rechtes in die kirchliche Ansicht nothwendig und dadurch der Grundsatz des römischen Rechtes: Consensus facit nuptias, auch hier herrschend geworden. Dieser Grundsatz hatte nur eine ziemlich formlose Bezeugung dieses Consensus vor Zeugen, in der Regel vor dem Pfarrer***) zum wesentlichen Erforderniss bei einer Eheschliessung gemacht†) und sich mit der Ansicht von der Ehe als Sacrament in der Weise ausgeglichen, dass nicht der einsegnende Priester, sondern die Gatten selbst als diejenigen betrachtet wurden, welche sich die Gnade des Sacramentes administrirten. Hieran

---

*) So schreibt schon Tertullian, ad uxorem lib. II, c. VIII, 9: Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii, quod ecclesia conciliat, et confirmat oblatio et obsignat benedictio.

**) F. J. Mone, „Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins", III. Bd., 1852, p. 137, 17. Statut: „Circa matrimonium quod statuit idem Concilium, firmiter teneatur scilicet ut matrimonium cum omni honore in facie ecclesie celebretur." [Provinzialstatute des Erzbisstums Mainz 1233.]

***) Die Zeugenschaft des Pfarrers wurde erst allmählich bis gegen das XV. Jahrh. für nothwendig erachtet.

†) In Deutschland kamen dazu noch einige germanische Riten, z. B. dass der Bräutigam der Braut auf den Fuss trat, ein uraltes Zeichen der Herrschaft. Vergl. „Der hessische Volksfreund", redig. von Vilmar, Jahrg. 1848, p. 295.

hat dann später das Concil. Trident. nur das geändert, dass es für die Form der Consensus-Erklärung vorschrieb, dass sie vor dem Pfarrer und zwei oder drei Zeugen geschehen müsse. Somit kann nach dem Concil. Trident. die sogenannte passive Assistenz um so eher gestattet werden, als sie, auch ohne den Segen der Kirche, alle wesentlichen Formerfordernisse zur Schliessung einer gültigen Ehe, nämlich die Bezeugung des Consensus coram parocho et duobus testibus, umfasst.

Diese laxe Behandlung der Eheschliessung von Seiten der mittelalterlichen Kirche machte auch noch einige der ersten Beförderer der Reformation eine Zeit lang schwankend über den Antheil, welchen die Kirche bei diesem Akte zu nehmen habe.*) Darauf deuten neben Stellen in der ersten würtembergischen Kirchenordnung vom Jahre 1536 Aeusserungen von Brenz wie die: man wisse nicht, ob die Eheschliessung auf das Rathhaus oder in die Kirche gehöre; aber schicklich sei es gewiss, es an der Einsegnung nicht fehlen zu lassen. Auch sollen weltliche Formen der Eheschliessung unter Protestanten, z. B. in Hessen, bis Anfang des XVII. Jahrhunderts vorgekommen sein.

Allein, wie auch in der katholischen Kirche das Bewusstsein der Gemeine sich nicht mit dem kirchenrechtlichen Minimum der Consensus-Erklärung für die Eheschliessung zu begnügen, sondern ausserdem die Einsegnung als wesentlich zu fordern pflegte und noch pflegt, so drang diese Ansicht auch bei den Evangelischen durch, wiewohl sie die Ehe nicht mehr — wozu sich der erste Entwurf der Apologie noch bereit erklärt hatte — unter die Sacramente rechnen zu dürfen glaubten. Die reformirten Bekenntnisse besonders fordern die Einsegnung der Ehe mit aller Bestimmtheit. So heisst es in der Conf. Helvet. II, art. XXIX de coelibatu etc. p. 533: „Confirmentur [conjugia] publice in templo cum precatione et benedictione. Weniger fordernd, sondern

---

*) Luther im ersten Wort seines Traubüchleins sagt: „So manches Land, so manche Sitte, sagt das gemeine Sprichwort. Demnach weil die Hochzeit und Ehestand ein weltlich Geschäft ist, gebührt uns Geistlichen oder Kirchendienern nichts darinnen zu ordnen oder regieren, sondern lassen einer jeglichen Stadt oder Land hierinn ihren Brauch und Gewohnheit wie sie gehen. Etliche führen die Braut zweimal zur Kirche beide des Abends und des Morgens: etliche nur einmal; etliche verkündigens und bieten sie auf auf der Kanzel zwei oder drei Wochen zuvor. Solches Alles und dergleichen lasse ich Herren und Rath schaffen und machen wie sie wollen, es gehet mich nichts an. Aber so man von uns begehret vor der Kirche oder in der Kirche sie zu segnen, über sie zu beten, oder auch sie zu trauen, sind wir schuldig dasselbe zu thun." Daniel, „Cod. lit." II, p. 315. — Schröter, „Vermischte, jurist. Abhandl." II, p. 279 .

bloss als selbstverständlich voraussetzend die Conf. Helvet. I, art. XXVIII de Sancto conjugio p. 122: „Quod [conjugium] ut ecclesia hortatione solenni precationeque inaugurat et sancit, ita magistratus interest, ut digne et ineatur et colatur."

Doch auch bei den Lutherischen wird die Trauung immer mehr als unerlässlich verlangt, besonders seit Carpzov.*) Eine sächsische Consistorialentscheidung vom 24. März 1616 spricht es aus, dass „allein durch die priesterliche Copulation und Einsegnung die Ehe vollzogen wird". Auch das preussische Landrecht ist hier streng, indem es sagt: „Eine vollgültige Ehe wird durch die priesterliche Trauung vollzogen, die Rechte und Pflichten der Eheleute nehmen sogleich nach vollzogener Trauung ihren Anfang." **)

Wenn nun aber die Gründung eines christlichen Hausstandes für das christliche Leben der Betheiligten eines der folgenreichsten Ereignisse ist, so kommt auch die Einsegnung erst dann ganz zu ihrem Rechte, wenn sich die Fürbitte der Gemeine dabei bethätigen kann. Damit drängt sie also auch zur Anschliessung an den Gemeinegottesdienst. Allerdings können als eine Vertretung der Gemeine die zugezogenen eigentlichen Trauzeugen betrachtet werden, denn diese werden zwar einerseits um des rechtlichen Verhältnisses willen, sofern dieses in dem kirchlichen Akte zugleich mit begründet wird, gefordert, andrerseits aber haben sie auch eine kirchliche Stellung, welche grosse Aehnlichkeit mit derjenigen der Taufpathen hat. Auch die Stellung des einsegnenden Geistlichen ist entweder eine rechtliche und kirchliche oder bloss eine kirchliche. Der Staat nämlich ist nicht bloss berechtigt, sondern auch verpflichtet, das Rechtsverhältniss, welches durch die Schliessung einer Ehe begründet wird, unter seinen Schutz und unter seine Sanction zu stellen. Hier kann nun der christliche Staat die Einsegnung durch den Geistlichen entweder zugleich auch als vollgültig für das, was ihn dabei interessirt, d. h. als die rechtsgültige Form der gesetzmässigen Schliessung des Rechtsverhältnisses darin anerkennen und acceptiren, also die Bezeugung der gegenseitigen Zustimmung und die dadurch bewirkte Schliessung des Vertrages, ebenso auch die Prüfung der Ehehindernisse durch die Hände des Geistlichen gehen lassen. Oder er kann die Eingehung des Rechtsverhältnisses in einem besonderen Civilakt von der

---

*) Carpzov, Jurisprud. eccles. lib. II defin. CXLII, vergl. Jacobson p. 556.

**) Diese Bestimmung ist natürlich durch das am 1. October 1874 in Kraft getretene Gesetz über die bürgerliche Eheschliessung aufgehoben.

Einsegnung durch den Geistlichen trennen.*) Im letzteren Falle, welcher aber schon eine Trennung des Zusammengehörigen in sich schliesst und die mögliche Abschwächung dessen, was so viel als möglich im Zusammenhange mit dem christlichen Leben der Einzelnen behandelt werden sollte, gegen sich hat — würde sich die kirchliche Einsegnung bloss auf Erinnerung an die gegenseitigen Verpflichtungen christlicher Gatten, auf ein darauf bezügliches Versprechen und auf Einsegnung und Fürbitte beschränken. Wo aber beides verbunden ist, wird das Versprechen der beiden Gatten, dessen Abforderung das Wesentliche bei dem Akte ist, der Ausdruck sowohl 1) für die gegenseitige Zustimmung sein als auch 2) für die Uebernahme der Verpflichtung, eine christliche Ehe führen zu wollen.

Der Einsegnung geht auch in der evangelischen Kirche ein vorbereitender kirchlicher Akt vorher, welcher ebenfalls gemischter Art ist, nämlich: die in dem Gemeinegottesdienst vorzunehmende Proclamatio oder Denuntiatio der beabsichtigten Ehen. Schon die Concil. Lateran. vom Jahre 1139 und 1215, sowie das Rituale Romanum schreiben diese vor**) und auch in Luther's „Traubüchlein" wird sie gefordert.***) Die gewöhnliche Praxis ist eine dreimalige Proclamation, wofür sich auch die eisenacher Conferenz vom Jahre 1868 ausgesprochen hat. Hätte die Proclamation bloss den Zweck, etwaige Ehehindernisse zur Sprache zu bringen und eine gründliche Prüfung dieser rechtlichen Verhältnisse möglich zu machen, so würde dieser jetzt wenigstens eben so gut, wo nicht sicherer, durch anderweitige, öffentliche Bekanntmachung, durch Anschläge, Zeitungen u. a. m. erreicht werden können. Ohnehin verdient dieser Zweck bei dem weder rechtlich noch kirchlich bindenden Charakter der Verlöbnisse nicht

---

*) „Deutsche Grundrechte" Art. V, § 20: „Die bürgerliche Gültigkeit der Ehe ist nur von der Vollziehung des Civilaktes abhängig; die kirchliche Trauung kann nur nach der Vollziehung des Civilaktes stattfinden. Die Religionsverschiedenheit ist kein bürgerliches Ehehinderniss." Vergl. auch das hess. Gesetz vom 20. Oct. 1848.

**) A. H. Daniel, „Cod. lit." Bd. I, p. 266 f.: „Antequam matrimonium contrahatur, ter a proprio contrahentium parocho continuis diebus festis in Ecclesia inter Missarum solemnia ad ipsius Concilii praescriptum publice denuntietur, inter quos matrimonium sit contrahendum etc."

***) Cod. lit. II, p. 318: „Zum ersten, auf der Kanzel aufbieten mit solchen Worten: Hans N. und Greta N. wollen nach göttlicher Ordnung zum Stande der heiligen Ehe greifen, begehren, dass ein gemein christlich Gebet für sie geschehe, dass sie es in Gottes Namen anfangen und wohl gerathe. Und hätte Jemand was drein zu sprechen, der thue es beizeit, oder schweige hernach. Gott gebe ihnen seinen Segen. Amen."

mehr so sehr, als es wohl geschieht, hervorgehoben zu werden. Allein es giebt ja nicht bloss eine rechtlich-staatliche, sondern auch eine christlich-ethische Beurtheilung der zu schliessenden Ehe. Dieser letzteren wird dieselbe durch die Ankündigung in der Gemeine ausgesetzt und vorgelegt. Die Proclamation bringt also damit die zu schliessende Ehe vor ein Forum der Oeffentlichkeit, welches auch Berücksichtigung und Scheu beansprucht, und wird schon dadurch nicht wirkungslos sein. Ist doch selbst die an dieser Stelle vielfach übliche Andeutung bewahrter oder verletzter Keuschheit ein gewiss nicht ganz erfolgloses Fragment von Kirchenzucht.*) Zugleich ist die Proclamation aber auch für die Gemeine eine Gelegenheit, das Interesse zu bethätigen, welches sie an wichtigen und folgenreichen Veränderungen in dem christlichen Leben ihrer Mitglieder nimmt. Sie ist eine Aufforderung an die Gemeine zur Fürbitte und selbst ein Akt der Fürbitte durch den „Mund" der Gemeine, den Liturgen. Sie wird darum auch den einzelnen unmittelbar Betheiligten insofern nicht gleichgültig sein, als ihnen bei dem ernsten Wendepunkte ihres Lebens diese Theilnahme und Fürbitte selbst nicht gleichgültig ist. Es liegt damit sogar eine Art Ersatz in ihr für die schwerer ausführbare Theilnahme der Gemeine bei den vereinzelten Akten der Einsegnung.

Die Agenden pflegen für die Proclamation feste Formen vorzuschreiben und gewiss mit Recht. Es müsste aber doch dem mit seiner Gemeine näher bekannten Geistlichen unbenommen sein, nach seinem eigenen Ermessen ein nur für den besonderen Fall passendes Wort der Fürbitte hinzuzufügen.

Einige wenige lutherische Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts forderten vor der Einsegnung und selbst vor der Proclamation, ausser der Untersuchung der Ehehindernisse, auch noch Prüfungen und Garantieen des Christseins der Copulanten. So die pommersche vom Jahre 1568 und eine österreichische vom Jahre 1571 den Genuss des heiligen Abendmahls.**) Eine sächsische Verordnung und die lauenburgische Kirchenordnung vom Jahre 1585

---

*) In Preussen erhielt zwar 1842 der Beschluss einer rheinischen Synode, dass beim Aufgebote die Prädicate: „Herr, Fräulein, Jungfrau u. s. w." wegzulassen seien, Genehmigung (Jacobson 551), aber die Praxis ist doch eine ungleiche geblieben. Weggelassen werden die Prädicate in Westfalen und der Rheinprovinz, beibehalten in den östlichen Provinzen Preussens, in Altenburg, Coburg und a. a. O. Im Jahre 1868 ist es auf der eisenacher Conferenz auch hierüber zur Discussion gekommen und in den hier angenommenen Thesen (von E. Schwarz) hat sich die Conferenz für die Beibehaltung der kirchlichen Ehrenprädicate, wo sie herkömmlich sind, erklärt. Vergl. Moser's Kirchenbl. 1868, p. 346, 285.

**) Kliefoth I, p. 62. — A. H. Daniel, „Codex liturg." II, p. 328.

(fol. 248) fordern eine Examinirung der Brautleute durch den Geistlichen, ob sie auch wissen, was zu einer christlichen Ehe gehört. Nach Kliefoth soll diese lutherische Forderung später auch von katholischen Bischöfen Deutschlands angenommen sein.*) Dass sie in der Schweiz bestand, ward dem J. Hales zu Dortrecht von schweizerischen Deputirten bezeugt.**) In Würtemberg ist 1828 eine Vorschrift dieser Art erneuert. Die hessische Kirchenordnung vom Jahre 1657 will Cap. XII, dass die Brautleute befragt werden sollen, „ob sie auch ihren Katechismum gelernt". Durch eine Verordnung vom 1. Februar 1726 wurde dieses Brautexamen für die höheren Stände abgeschafft, durch Vilmar's Ausschreiben vom 30. Januar 1854 wieder eingeführt, schliesslich jedoch 1865 durch einen Ministerialbeschluss gänzlich beseitigt. In Preussen bestehen derartige Bestimmungen nicht.***) Auch in den meisten übrigen Landeskirchen wird die Zugehörigkeit zur Kirche bloss durch die Vorlegung der Taufscheine erwiesen.

So viel ist gewiss, dass sich der wichtige Moment, wo Mitglieder einer Gemeine einen christlichen Hausstand zu gründen im Begriff sind, in gesegneter Weise zur Zurückführung von der Kirche entfremdeten Gliedern zu einem christlichen Leben seelsorgerisch benutzen lässt, und namentlich wird der Geistliche beim Trauakt selbst in dieser Richtung viel thun können. Allein dieser Segen könnte leicht verkümmert und statt dessen anderer, grösserer Schaden angerichtet werden, wenn es versucht würde, das Nichtbestehen in einem solchen Brautexamen zu einem von Kirchenregiment und Staat anerkannten Ehehinderniss zu machen und also die Zulässigkeit der Ehe dem Urtheil des einzelnen Geistlichen in dieser Beziehung zu unterwerfen. Die Bitte um die Einsegnung enthält ja selbst schon eine Art von Bekenntniss, das Verlangen nach einer christlichen Ehe und die Verwerfung des Zustandes einer wilden Ehe, namentlich da, wo die Ehe auch ohne die kirchliche Trauung als zu Recht bestehend vom Staate anerkannt wird. Dieses Verlangen aber soll man doch ja in Ehren halten und

---

*) Kliefoth I, p. 63.

**) Vergl. Biographia Britannica, VII Bde. fol., London 1747—66. Art. Hales, Bd. IV, p. 2488 Anm.: „which was related by one of the Helvetian deputies. For he told us, that in this country the manner was, that all young persons, that meant to marry, were to repair, both he and she, unto their minister, a little before they meant to marry, and by him to be examined how well they had conned their catechism. If they had not done it perfectly to his mind, he had power to defer their marriage, till they had better learnt their lessons."

***) Wenigstens ist in Jacobson's Kirchenrecht an der Stelle, wo sonst über das Brautexamen gesprochen wird (p. 550), nichts davon als jetzt gültig erwähnt.

es nicht durch katechetische Forderungen, deren Erfüllung ohnehin nicht viel beweisen würde, und welche eben so gut bei jeder anderen Gelegenheit gerechtfertigt wären, zurückstossen. Ganz verwerflich und unangemessen würde es aber sein, wollte man dieses Brautexamen nur von Brautleuten aus den niederen Klassen und nicht gleichmässig von allen fordern.

Was nun den Ritus der Einsegnung betrifft, so ist derselbe in der römischen Kirche sehr einfach, schon weil sie die Einsegnung nicht als Akt der Ministrirung des Ehesacramentes ansehen kann. Der Akt beginnt, auch noch im Rituale Romanum*), ganz abrupt mit der Abforderung der Bezeugung des Consensus der beiden Brautleute als der natürlichen Basis und Voraussetzung der ganzen Handlung. Dann folgt die Erklärung: Ego conjungo vos in matrimonium in nomine Patris etc., hierauf die Einsegnung der Trauringe und Besprengung mit Weihwasser, endlich das Vaterunser und andere Fürbitten. Aber wie selbst das Rituale Romanum bei der Abforderung des Consensus den Gebrauch der lingua vulgaris gestatten muss, so giebt es auch sonst noch andere Freiheiten je nach der Landessitte bei der Ausführung des übrigen und darum mancherlei Abweichungen in den einzelnen Diöcesen.**)

Auch das lutherische „Traubüchlein“ und die älteren lutherischen Kirchenordnungen fangen noch, selbst ohne ein Wort des Gebetes vorher, sofort mit Einforderung des Consensus an [„Hans, willst Du Greten zum ehelichen Gemahl haben?“ Dicat: „Ja“]***) und lassen dann erst eine Predigt über das Wesen einer christlichen Ehe folgen. Nach dem „Traubüchlein“, welches neben anderen auch die hessische Kirchenordnung vom Jahre 1657 fast ganz aufgenommen und beibehalten hat, besteht der Ritus aus drei Stücken: 1) der Zusammengebung, 2) der Lection aus der heiligen Schrift und 3) der Benediction. Das zweite scheidet sich wieder in Verkündi-

*) Daniel, „Cod. lit.“ I, p. 268 f.: „N. vis accipere N. hic praesentem in tuam legitimam uxorem juxta ritum sanctae matris ecclesiae? Respondeat sponsus Volo.“

**) vel aliis utatur verbis juxta receptum uniuscujusque provinciae ritum Rit. Rom.

***) Sehr gut in der pommerschen Kirchenordnung vom Jahre 1563. Daniel, Cod. lit. II, p. 318: „N. Du steist hier vor Gades angesichte, vor sinen hilligen Engelen unde vor disser Christliken Vorsammlinge unde nimpst N. thom Eegaden in den hilligen Eestandt, Unde wilt dorch Gades gnade so mit er leven, also Godt in sinem worde leret, gelücke und ungelücke, wat ynn de Herre nach sinem vederlichen willen uplecht in gadesfürchte mit ër tragen, bi ër wanen unde bliven, bet dat de dod yuw beide scheide; Wat sechstu dar tho? Dicat clare: Ja!“

gung a) der Einsetzung der Ehe nach Genes. 2, 18—24, b) des Gebotes Gottes über die Ehe, Eph. 5, 25—29 und 22—24, c) des Kreuzes, welches Gott auf diesen Stand gelegt, Gen. 3, 16—19, und d) des Trostes, welchen er damit verbunden hat, Gen. 1, 27—28 und Proverb. 18, 22.

Das sind schöne liturgische Formen, welche in ihrer grossartigen, biblischen Einfachheit ihres Eindrucks nicht verfehlen werden. Allein vorangehen sollte doch allem Liturgischen und auch der Zusammengebung eine einleitende, freie Rede, welche als Ansprache die jedesmal Betheiligten nach Bedürfniss und Eigenthümlichkeit zu ergreifen und zu erbauen und dadurch auf die folgende Handlung vorzubereiten suchen soll.*) Nach dieser muss dann aber, als Kern der Handlung, ein Alle gleichstellendes, liturgisches Wort folgen. Denn auch hier ist es angemessen, bezeichnend und ergreifend, dass jedem christlichen Ehepaar stets in gleicher Form das Gleiche gesagt werde. So zuerst die Verpflichtungen, welche christlichen Eheleuten auferlegt werden, die Treue, das gegenseitige Tragen und Helfen, den Weibern insonderheit das Unterthansein nach 1 Cor. 11, 9; Ephes. 5, 22. 24; Col. 3, 18; Tit. 2, 5. Dann nach dem Gelübde die Zusammenfügung und der Segen.

Eine sehr geeignete Form, in welcher dies alles geschehen kann, bietet nun allerdings das lutherische Traubüchlein mit seinen drei Stücken dar. Daher auch Kliefoth dies im Wesen beibehalten sehen will, und namentlich dringt er, wie bei der Ordination, auf die Geschiedenheit der Lection. Man wird es jedoch auch nicht für zweckwidrig halten dürfen, dass die Hauptworte der heiligen Schrift mit in die liturgische Formel, durch welche die Zusammengebung geschieht, aufgenommen werden. Zu dieser gehören dann auch die vorzulegenden Fragen. Ein Zwiefaches soll durch dieselben gefordert werden: 1) die Erklärung des Consensus, qui nuptias facit, 2) das Versprechen und Gelübde, eine christliche Ehe führen zu wollen. Die Fragen können so formulirt werden, dass Beides durch ein einziges „Ja“ bezeugt und erklärt wird, und es wird sehr angemessen sein, wenn beides: dass man einander zur Ehe begehrt und dass man eine christliche Ehe führen wolle, als etwas Ungeschiedenes und Untrennbares behandelt wird. Dann aber scheint es weiter zweckentsprechend, nicht nur, wie sich von selbst versteht, die ganze, freie Rede, welche auf das Gelübde vorbereiten soll, vorangehen zu lassen, sondern auch

*) Kliefoth fordert sie gleichfalls zu Anfang, denn „erst handeln, nämlich zusammengeben, und dann reden, ist die verkehrte Welt; von Worten schreitet man zu Thaten“, p. 149.

Alles, was durch liturgische Formeln oder durch Lection aus der heiligen Schrift zu dem gleichen Zwecke ausgesprochen wird, also nicht, wie das Traubüchlein von der vorgefundenen katholischen Liturgie beibehalten hat, den Consensus vorweg bezeugen und dann das Liturgische folgen zu lassen. Die Fragen selbst müssen die zu übernehmenden Verpflichtungen nicht verblümt und verhüllt, sondern stark und kenntlich ausdrücken. Die deutschen Liturgieen, auch die preussische Agende vom Jahre 1829, haben hier oft viel zu schwache Ausdrücke; viel bessere die englische, welche selbst starke germanische Züge beibehalten zu haben scheint.*) Das würtembergische Kirchenbuch hat sich die letztere zum Muster genommen (p. 487).

Die solemne Formel der Zusammengebung lautet: „Was Gott zusammenfügt, das soll der Mensch nicht scheiden." Damit verbindet sich passend das Zusammenlegen der rechten Hände der Copulanden und die Handauflegung des Geistlichen, welcher die seinige auf die zusammengelegten Hände legt und sie da auch wohl während der Benediction liegen lässt.**) Schicklich ist es, dass der Mann als

*) Vergl. The Book of Common Prayer. The Form of Solemnization of Matrimony. If no impediment be alledged, then shall the Curate say unto the Man: „Wilt thou have this woman to thy wedded wife, to live together after God's ordinance, in the holy estate of Matrimony? Wilt thou love her, comfort her, honour, and keep her in sickness and in health, and forsaking all other, keep thee only unto her, so long as ye both live?" The man shall answer: „I will." Aehnlich zur Braut, nur heisst es hier: „Wilt thou obey him, serve him, love, honour etc." Darauf fragt der Geistliche: „Who giveth this woman to be married to this Man?" — The Minister receiving the Woman at her father's or friend's hands, shall cause the Man with his right „hand to take the Woman by her right hand, and to say after him as followeth." „I M. take thee N. to my wedded wife, to have and to hold from this day forward, for better for worse, for richer for poorer, in sickness and in health, to love and to cherish, till death us do part, according to God's holy ordinance, and thereto I plight thee my troth!" Aehnlich die Braut. Dann legt der Bräutigam der Braut einen Ring an den vierten Finger der linken Hand und ihn haltend sagt er: „With this Ring I thee wed, with my body I thee worship, and with all my wordly goods I thee endow: In the Name of the Father etc." Vergl. hierzu Tacitus Germania c. XVIII, bes.: „ne se mulier extra virtutum cogitationes extraque bellorum casus putet, ipsis incipientis matrimonii auspiciis admonetur venire se laborum periculorumque sociam, idem in pace, idem in proelio passuram ausuramque: hoc juncti boves, hoc paratus equus, hoc data arma denuntiant. Sic vivendum, sic pereundum."

**) Kliefoth I, p. 153—54 will die Zusammengebung und Benediction schon vor die Lectionen gestellt wissen, weil die letzteren den schon Copulirten verkündigen, was für ein Segen in dem Stande der Ehe liegt. Auch die preuss. Agende vom J. 1829 lässt hier eine längere Lection folgen zwischen Zusammengebung und Benediction.

κεφαλὴ τῆς γυναικός (Eph. 5, 23) dabei den Platz zur Rechten der Braut als den locus dignior einnimmt. Dies ist auch insofern bezeichnend, als der Mann der beschützende Theil ist und darum den rechten Arm frei haben muss.

Mit der Zusammengebung verbindet sich auch wohl das Wechseln von Trauringen und die Aufforderung dazu. Dies ist kein ursprünglich christlicher Ritus, sondern er stammt schon aus älterer Zeit und ist zwar recht angemessen, sollte aber nicht, wie von der katholischen Kirche geschicht, als durchaus nothwendig gefordert werden. Unter anderen Gründen spricht schon dieser dagegen, dass ärmere Brautleute sich vielleicht die Ringe erst borgen müssten, wodurch dann das Wechseln derselben alle Bedeutung verlieren würde.*) Seine Stelle aber findet der Brauch am besten nach dem abgelegten Gelübde.

Auch die Sitte des Brautkranzes und Schleiers mag auf älterem, vorchristlichem Gebrauche beruhen. Die Versagung derselben bei Gefallenen ist ein Ueberrest von Kirchenzucht, der wohl nicht zu verwerfen ist.**)

Auf die Zusammengebung folgt zum Schluss die Benediction, für welche auch eine starke und ernste liturgische Formel wünschenswerth ist. Die Fürbitte um Kindersegen darf hier nicht ganz fehlen, weil eine kinderlose Ehe eine halb oder ganz unglückliche ist. Die Verschrobenheit halbgebildeter Frauenzimmer, denen das biblische Wort nicht verblümt genug ist, hat bei einer so ernsten Handlung gar keine Stimme.***) Auch die preussische Agende hat in der Benediction diese Fürbitte, wenn auch unbestimmter und nicht in den biblischen Worten.

Lehnt sich die Einsegnung der Ehe etwa noch an einen Gemeinegottesdienst an, so kann auch die Gemeine in Gesang vorher und nachher ihre Fürbitte und Theilnahme bethätigen. Sonst würde auch die Lesung von Psalmen wie 128 und 127 hier sehr angemessen sein. Den Schluss müssen Vaterunser und Segen bilden.

Man hat nun auch wohl alte Ehepaare nach 50 Jahren noch einmal eingesegnet, und das würtembergische Kirchenbuch hat selbst eine Formel hierfür gegeben. Allein mit Recht misbilligen Harms

---

*) Harms a. a. O. II, p. 333 f.

**) Im J. 1869 wurden in Berlin 7479 Trauungen vollzogen, darunter 4804 mit dem Kranz und 2675 ohne denselben, doch incl. die Wittwen und Geschiedenen. Vergl. Luthardt's Kirchenztg. 1870, No. 20, p. 390.

***) Kliefoth I, p. 153: „Es ist Ziererei, mit einer guten Portion Unwahrheit vermischt, dass man sich in Polterabendscherzen nach dieser Seite hin überaus weit über die Grenze gehen lässt, aber aus Gottes Wort nicht hören will, was doch jeder Copulande hoffend denkt.“

und Kliefoth eine neue Einsegnung, zumal im öffentlichen Gottesdienst, da die Ehen doch nicht bloss auf 50 Jahre geschlossen werden.*) Eine häusliche Feier dagegen, bei welcher der Geistliche Dank und Fürbitte ausspricht, nur ohne neue Fragen und Gelübde, wird sehr angemessen und erhebend sein können.**)

§ 45.

6) Begräbnissfeier.

Th. Kliefoth, „Liturg. Abhandl." 1854, Bd. I, p. 159 ff.

Auch beim Absterben ihrer Mitglieder hat die Kirche von Alters her ihre Theilnahme bezeugt, und aus dieser Bezeugung sind feste Formen geworden, welche ein christliches Begräbniss als solches bezeichnen. Von dem, was die katholische Kirche hier jedesmal fordert, wo sie es nicht zur Strafe entzieht, hat für die evangelische Kirche manches abgekürzt werden müssen. So vor allem in den Fürbitten, welche vielfach in der Lehre vom Fegefeuer und der Heiligenverehrung ihre Begründung haben. Anderes ist als ein Uebermass der Veräusserlichung und als misdeutbar oder als heidnischen Ursprunges ganz weggefallen, so das Rauchwerk, die Besprengung mit Weihwasser unter solennen Formeln, die Kerzen u. a. m. In dem aber, was beibehalten worden ist, stimmen die Kirchenordnungen wenig überein, und noch mehr hat die Praxis sich ungleich gestaltet.

Die Betheiligung der Gemeine an den letzten Ehren, welche einem Mitchristen erwiesen werden, wird sich, wie bei anderen Cultusformen dieser Klasse, durch blosse Gegenwart oder auch thätig im Gesange äussern können, und wie sie grösser oder geringer sein wird, je nachdem der Gestorbene selbst geeignet war, die Theilnahme der Kirche zu erregen, so wird auch das im Allgemeinen zulässig und angemessen sein, dass die Feier sich mehr oder weniger ausdehnt, je

---

*) Harms a. a. O. II, p. 336.

**) Noch am 10. November 1872 hat der katholische Bischof Forwerk zu Dresden in Gegenwart des Kaisers und vieler deutschen Fürsten mit dem König Johann und seiner Gemahlin am 50. Jahrestage ihrer Trauung einen neuen Trauakt vorgenommen mit der Frage: „Versprechen Ew. Königl. Majestäten vor dem Angesichte Gottes dem unauflöslichen Bunde, den Sie vor 50 Jahren geschlossen haben, bis an das Ende Ihres Lebens treu zu bleiben und in ehelicher Eintracht und wechselseitiger Hülfeleistung gemeinschaftlich Gott zu dienen, bis Sie der Tod scheidet?" Ein lautes „Ja!" war die Antwort, und nachdem sich das hohe Paar die Hände gereicht, erfolgte die kirchliche Einsegnung mit den Worten des Ehejubiläums-Segens etc. (Augb. Allg. Ztg. 1872, No. 318. p. 4838.)

nachdem der Verlust für die Gemeine ein bedeutenderer ist oder nicht. Allein gerade bei einem christlichen Begräbnisse wird ein sich gleichbleibendes, alle Christen gleichstellendes Minimum des Liturgischen zu fordern sein (wäre es auch nur das Minimum eines stillen Vaterunsers durch die Leichenbegleitung) und zugleich auch, dass dieses, wenn es irgend ausführbar ist, Keinem, wenigstens keinem Erwachsenen versagt werde und nicht in unwürdiger Weise nach Armuth oder Reichthum der Gestorbenen darüber entschieden werde, ob es gewährt werden soll oder nicht.*)

Die katholische Kirche gestattet kein Begräbniss eines ihrer Mitglieder ohne die kirchlich angeordneten Exequien. Ihr Rituale Romanum schreibt de exequiis vor**): „Cum antiquissimi ritus ecclesiastici sit, cereos accensos in exequiis et sepulturis deferre, Caveant omnino parochi, ne ejusmodi ritus omittatur, ac ne quid avare aut indigne in eo committatur. Pauperes vero, quibus mortuis nihil aut parum ita superest, ut propriis impensis humari non possint, gratis omnino sepeliantur, ac debita lumina suis impensis, si opus fuerit, adhibeant sacerdotes ad quos defuncti cura pertinet.“ Und sie dringt um so mehr darauf, dass es an einer solchen festen Form des christlichen Begräbnisses nicht fehle, weil es zu ihrer Kirchenzucht gehört, diese solchen, welche sie nicht zu den Ihrigen rechnen will, ausdrücklich zu versagen. Solche sind nach dem Rituale Romanum namentlich Ungläubige, Häretiker, Gebannte, Selbstmörder (non tamen si ex insania id accidat), nisi ante obitum dederint signa poenitentiae; aber Morientibus in duello, etiamsi ante obitum dederint poenitentiae signum, überhaupt manifestis et publicis peccatoribus, qui sine poenitentia perierunt, und solchen, die im Jahre nicht wenigstens ein Mal gebeichtet haben, und ungetauften Kindern kommt kein christliches Begräbniss mit Begleitung des Geistlichen etc. zu. In zweifelhaften Fällen consulatur Ordinarius.

Von dieser Form der Kirchenzucht hielt sich anfangs auch in der evangelischen Kirche mehr, als bis heute übrig geblieben ist. Das Book of Common prayer***) spricht das christliche Begräbniss den Ungetauften und Selbstmördern ab. Die hessische Kirchen-

---

*) Im J. 1869 wurden in Berlin 21422 Evangelische begraben, darunter 17427 ohne jede Mitwirkung eines Geistlichen und nur 3995 mit solcher. Vergl. Luthardt, Luth. Kirchenztg. 1870, No. 20, p. 390. Die katholische Kirche kann hier die gerechtesten Vorwürfe erheben.

**) A. H. Daniel, „Cod. lit.“ I, p. 338 ff.

***) Here is to be noted, that the Office ensuing is not to be used for any, that die unbaptized, or excommunicate, or have laid violent hands upon themselves. (The Order for the Burial of the Dead.)

ordnung vom Jahre 1657 wollte es zwar ungetauften Kindern auf den Wunsch der Eltern nicht versagen, „weil wir", so setzt sie im Widerstreit mit der Aug. Conf. art. IX hinzu*), „an ihrer Seligkeit keinen Zweifel tragen, als die von christlichen Eltern oder Freunden mit ernstem, gläubigem Gebet Gott vorgetragen worden, ob sie schon durch das äusserliche Amt der sichtbaren Kirche nicht einverleibt worden". Aber sie erklärt, dass solche Erwachsene, „so eine geraume Zeit in verdammlichem Irrthum oder ärgerlichem Leben gesteckt und auf vielfache Erinnerung sich nicht bessern wollen . . ., nicht werth seien, dass ein Diener der evangelischen Kirche, nachdem sie abgestorben, sich ihrer annehmen, oder dass sie an den Ort, da andere fromme Christen schlafen, viel weniger mit den gewöhnlichen Ceremonieen begraben werden." Dies wurde dann durch spätere Verordnungen noch näher auf Selbstmörder, Eisengefangene der ersten Klasse und andere Verbrecher**) [die Abstufungen vergl. bei Ledderhose § 287, p. 258] beschränkt. Aber die neuere Praxis entzog die Entscheidung über die Verweigerung des christlichen Begräbnisses den einzelnen Pfarrern und behielt sie den Gerichten vor, welche in einzelnen Fällen das unehrliche Begräbniss als Strafe verhängen konnten, oder den Consistorien, welche mildernde Umstände in weitem Umfange zu berücksichtigen pflegten. Diese Form der Kirchenzucht hat ja allerdings auch die Ungewissheit des menschlichen Gerichtes über Christlichkeit oder Unchristlichkeit der Glieder einer Gemeine nach ihrem Absterben in hohem Grade gegen sich. Allein ob jene grundsätzliche Laxheit, welche auch hier Alles gleich machen und gar keine unterscheidende Form gestatten will, vorzuziehen ist, dürfte doch auch fraglich sein.

Neuerdings waren in Hessen durch das Gesetz vom 29. October 1848, § 38, „alle gesetzlichen Bestimmungen über das stille und das unehrliche Begräbniss aufgehoben". Dasselbe gestattete auch § 34 die Benutzung der Todtenhöfe für Alle ohne Rücksicht auf das Glaubensbekenntniss, und machte § 37 alle religiöse Feier bei der Bestattung von den Wünschen der Angehörigen des Verstorbenen abhängig. Aber durch eine Verordnung vom 13. April 1853 sind die früher bestehenden „Rechtsverhältnisse" wieder für geltend erklärt worden.

Das preussische Landrecht schreibt II, 20, § 803 vor: „Selbstmörder sollen zwar nach ihrem Tode nicht beschimpft werden, aber doch alles dessen, womit sonst das Absterben und Andenken anderer Leute von ihrem Stande und Range geehrt zu werden pflegt, verlustig

*) Doch nur mit dem lateinischen Texte findet dieser Widerspruch statt. Damnant Anabaptistas, qui improbant baptismum puerorum et affirmant pueros sine baptismo salvos fieri.

**) G. L. Büff, „Kurhess. Kirchenverf." p. 509.

sein.“ Zwar hat später der Oberkirchenrath eine neue Bestätigung dieser Vorschrift, welche von einer rheinischen Synode beantragt war, abgelehnt; aber die Praxis ist doch dieselbe geblieben, und wenn einem Selbstmörder dennoch eine andere als die sepultura minus solennis gewährt werden soll, muss die Unzurechnungsfähigkeit desselben vorher erwiesen und die Erlaubniss dazu beim Superintendenten ausgewirkt werden.

Auch in der evangelischen Kirche wird also ein Minimum sich stets gleichbleibender liturgischer Formen als Feier für das christliche Begräbniss wenigstens jedes Erwachsenen zu wünschen sein, auch wenn zu vollkommnerer Function daneben noch ein homiletisches Element hinzugenommen wird. Worin soll aber dieses Minimum, und worin, auch in weiter entwickelten Formen, ein als solches kenntliches und charakteristisches christliches Begräbniss bestehen?

Zunächst kann bei demselben sowohl die Gemeine als auch der Geistliche als Mund derselben thätig werden. Die christliche Gemeine will ihre Theilnahme an dem Todesfalle bezeugen oder ihren Trost aussprechen, oder sich sonst Erbauung und Erhebung dem ernsten Ereigniss gegenüber suchen. Das Erstere kann sie durch Begleitung der Leiche, oder bei noch gesteigerterer Theilnahme durch das Tragen derselben zur letzten Ruhestätte. Auch der, wohl schon vorchristliche Brauch, eine Handvoll Erde in das Grab zu werfen, symbolisirt sehr angemessen die thätige Theilnahme, wenn auch sonst die eigentliche Arbeit der Einsenkung besonders dazu bestimmten und darin geübten Personen zu überlassen ist. Die preussische Agende nimmt dies auch ausdrücklich in ihre Begräbnissliturgie auf. Die Gemeine kann aber auch sich selbst aussprechen, ihren Trost und ihre Erhebung bekennen, wenn auch nur in der Form des Gesanges. Die älteren Kirchenordnungen forderten hierzu einen die Gemeine vertretenden Chor. Statt der Gemeine kann sodann ihr Organ, der Geistliche, auch abgesehen von einer etwa zu haltenden Rede, welche auch hier immer das Individuelle des Aktes mit dem Allgemeinen desselben zu vermitteln haben wird, das gleichmässig in festen Formen aussprechen, was der Trost und die Erhebung einer christlichen Gemeine am Grabe ist. Und während die katholischen Riten auch hier noch zu sehr der Gefahr der Veräusserlichung ausgesetzt sind, können einfache, biblische Worte vielleicht am besten dem christlichen Begräbniss sein Gepräge geben.**) Allerdings hat sich eine neuere Praxis in dieser Beziehung noch nicht festgestellt; aber der katholischen Kirche

*) Jacobson p. 514.

**) Vergl. die Herborner Denkschrift des Seminars für 1858.

gegenüber, um nicht gar zu sehr durch sie beschämt zu werden, wird man hierauf dringen dürfen.

Die hessische Kirchenordnung vom Jahre 1657 p. 252 setzt einen Chor der Schüler voraus, welcher zu Anfang etwa „Mitten wir im Leben“ oder „Mit Fried und Freud“ singt, dann eine Rede mit Angabe der Personalien, hierauf ein feststehendes Gebet, am Schluss Vaterunser und ein Suspirium, und zuletzt noch einen Gesang.

Die preussische Agende bestimmt [für Sachsen p. 17]: „Vor oder am Eingange des Kirchhofes empfängt der Geistliche, insofern der Verstorbene oder die Hinterbliebenen die religiöse Feier des Begräbnisses begehrt haben, die Leiche; worauf ein Gesang eines passenden Sterbeliedes, durch den Chor gesungen, beginnt und die Procession unter Glockengeläute zur Grabstätte geht.“ Dort wirft der Geistliche drei Mal Erde auf den Sarg, welches auch von den Anwesenden geschehen kann, und spricht: „Von Erden bist du gekommen, zu Erde sollst du wieder werden, Jesus Christus, unser Erlöser, wird dich auferwecken am jüngsten Tage.“ Dann folgt ein Gebet und eine Auswahl von Sprüchen der heiligen Schrift: 1 Thess. 4, 13. 14; Joh. 11, 25. 26; 5, 28. 29; Hiob 14, 1. 2; Hebr. 9, 27; Psalm 39, 5—9; 1 Cor. 15, 54—57; Apok. 14, 13. (Die englische Liturgie wählt hiezu: Joh. 11, 25—26; Hiob 19, 25—27; 1 Tim. 6, 7; Hiob 1, 21; Psl. 39 oder 90; 1 Cor. 15, 20 ff.) Zuletzt Vaterunser und Segen. Nitzsch fordert,*) dass, wo es etwa bei zu grossem Umfange einer Gemeine dem Geistlichen unmöglich wäre, an jedem Begräbniss Theil zu nehmen, wenigstens einer von den Aeltesten oder Diakonen dabei sein solle zumal bei fehlenden Verwandten, und Kliefoth, dass wenigstens der Schullehrer oder Küster dabei sei, der dann die Liturgie lesen könnte.

Eine besondere Differenz ist neuerlich über die Angemessenheit der Fürbitten beim Begräbniss laut geworden.**) Kliefoth widerspricht hier selbst seinen Gesinnungsgenossen Löhe und Petri, indem er die Fürbitten für Abgeschiedene auch gegen die Apolog. Aug. Conf.***) durchaus verwirft. Sie enthielten, sagt er, nicht nur eine

*) „Prakt. Theol.“ II, 2, § 396, p. 472.

**) Auch schon in älterer Zeit war über diese Frage verhandelt worden. So beschliesst die III. französische reformirte Generalsynode zu Orleans [d. 25. April 1562 unter Charles XII.] art. XV: Les Ministres ne feront aucunes prières à l'enterrement des morts pour obvier à toute superstition. Vergl. Joan. Aymon, „Tous les Synodes nationaux des Eglises réformées de France etc.“, à La Haye 1710, Tom. I, p. 26.

***) Apol. C. A. art. XXIV De Missa (pro defunctis), p. 269: — „scimus veteres loqui de oratione pro mortuis, quam nos non prohibemus, sed applicationem coenae Domini pro mortuis ex opere operato improbamus.“

Hinneigung zu der katholischen Seelenmesse und der Lehre vom Fegefeuer, sondern auch die Anmassung, an dem Gericht, welches durch den Tod des Menschen schon seinen Abschluss gefunden habe, noch etwas ändern zu können. Der Tod sei der Sünde Sold, das Leben Gnadenfrist; der Tod ende diese Gnadenfrist und zwar peremtorisch. Die auf Erden Gläubiggewordenen würden nicht erst, sondern blieben auch jenseits Glieder der triumphirenden Kirche. Die Ungläubigen fielen mit dem Tode dem Gericht ewiger Verdammniss zu. Es sei nur ein Leugnen der unerbittlichen Strenge dieser Doktrin, wenn die Fürbitte hieran noch rütteln wolle. Auch ein Einsegnen der Leiche verwirft er, weil nicht abzusehen sei, was der Segen an derselben wirken solle, denn der Todte sei ja schon dem einen oder anderen Gericht verfallen.*)

Mit dieser Strenge steht er aber doch so ziemlich allein. Die Bekümmerniss um Wohl und Wehe der Abgeschiedenen wird sich die Fürbitte für sie nicht entreissen und sich auch durch die Strenge der Doktrin nicht von derselben noch von dem Hoffen auf das göttliche Erbarmen zurückweisen lassen. Kein Christ stirbt so ganz rein und vollkommen, dass nicht hinsichtlich seiner Seligkeit auf das göttliche Erbarmen gehofft und dasselbe für ihn erfleht werden müsste. Wenn aber die Fürbitte hier dem christlichen Bewusstsein natürlich und Bedürfniss ist, so wird sie sich auch vernehmlich machen dürfen.**)

Als Ort dieses Cultusaktes würde der Begräbnissplatz selbst der angemessenste sein, da er, auch wo er räumlich von der Kirche getrennt ist, doch so gut wie diese als ein Ort des Zusammenseins der Gemeine betrachtet werden darf. Unter Umständen mag ja der Sarg in eine benachbarte Kirche getragen und die Feier dort ab-

*) Kliefoth I, p. 166 ff., p. 330. Vergl. dagegen Leibbrand, „Das Gebet für die Todten in der evangelischen Kirche zulässig und recht." Stuttgart. 1864.

**) Die Verhandlungen über die Frage sind übrigens immer noch nicht geschlossen. Das preussische Consistorium der Provinz Schlesien stellte 1861 zur Conventsberathung die Frage: „Was haben wir auf Grund der h. Schrift und des darauf ruhenden Bekenntnisses der evang. Kirche von den Gebeten für die Verstorbenen zu halten?" und entschied sich in einer amtlichen Erklärung [„Das Gebet für die Verstorbenen, amtliche Erklärung des Consistoriums der evangelischen Kirchenprovinz Schlesien." Breslau 1862.] für das Gebet. Hengstenberg aber [Evangel. Kirchenzeitung 1863, p. 58—63] will es nach dem Vorgange der bugenhagenschen Kirchenordnung für Braunschweig 1528 und nach Chemnitz's Examen concil. Trident. freigegeben wissen, weil es nicht aus der Schrift als nothwendig zu erweisen sei. „Wir haben hier," so sagt er unter anderem, „ohne Zweifel eine verfeinerte Gestalt des Fegefeuers vor uns, und wie in der früheren Kirche die Lehre vom Fegefeuer die Verpflichtung zur Fürbitte für die Todten hervorgerufen hat, so würde es auch jetzt wieder gehen, wenn diese Lehre von der Entwickelung und Läuterung Eingang findet."

gehalten werden, allein das Symbolische darin wird dadurch zu sehr von dem Moment der wirklichen Einsenkung getrennt. Wird aber die Feier auf dem Kirchhofe abgehalten, so kann der Geistliche entweder mit der Gemeine der Leiche dorthin folgen, oder, was vielleicht noch angemessener und wenigstens den übrigen in der Kirche vorgenommenen Cultushandlungen analoger ist, die Gemeine, welche ihm ihren Todten bringt, an Ort und Stelle erwarten und empfangen. So schreiben es die preussische Agende und die englische Liturgie vor. Dass der Verlust des Dahingeschiedenen, wenn er für die Gemeine von grösserer und folgenreicherer Bedeutung ist, auch in dem nächsten Gemeinegottesdienste berücksichtigt und nach Bedürfniss mehr oder weniger zur Sprache gebracht werde, ist der ganzen übrigen hier wünschenswerthen Theilnahme und Wechselwirkung analog und darum ebenso angemessen wie natürlich.

§ 46.

Zeit der kirchlichen Handlungen.

Die Reihe der Gemeinegottesdienste erhält ihre Gliederung durch das Kirchenjahr. Dieses letztere wird dadurch zu einer umfassenden Form, in und an welcher das Leben der christlichen Gemeine, sofern es durch das Interesse gemeinschaftlicher Bethätigung und Befestigung seines christlichen Inhaltes bestimmt ist, charaktervoll und rhythmisch, das Einzelne auch zu einem Glied des Ganzen erhebend abläuft. Die kirchlichen Handlungen aber, da sie durch Ereignisse im Leben der Einzelnen, welche gewöhnlich zur Beschleunigung hindrängen, herbeigeführt werden, entziehen sich im Allgemeinen dieser Einreihung in einen geordneten Ablauf und erschweren dadurch eine grössere Theilnahme der Gemeine. Wäre diese Schwierigkeit zu beseitigen, und könnten die kirchlichen Handlungen dem Kirchenjahre mit eingereiht werden, so würde diesem selbst dadurch noch eine reichere Ausführung und mehr Leben gegeben werden können. Es fehlt auch nicht ganz an anknüpfenden Formen hierfür. Als solche können wir wenigstens schon die Gewohnheit betrachten, die Handlungen als: Kindertaufe, Abendmahlsfeier und Copulation soviel als möglich auf die Sonntage zu verlegen und mit den Gemeinegottesdiensten zu verbinden. Dahin gehört auch das Gedenken der neuzuschliessenden Ehen, der Geborenen und Verstorbenen in den Fürbitten des Gemeinegottesdienstes,*) und,

*) Schleierm. „Zwei unvorgreifl. Gutachten" etc. 1804. Sämmtl. W. 1846, Bd. V, p. 126 f. „Verlobte werden in den Kirchen öffentlich aufgeboten, und wiewol dies eigentlich eine bürgerliche Handlung ist: so werden sie doch zugleich

wenn der Verlust der Verstorbenen für die ganze Gemeine ein bedeutungsvolles Ereigniss ist, das Gedenken derselben in der Predigt oder in einer eigenen Gedächtnisspredigt.

Die alte Kirche hatte noch mehr von solchen Formen. So hatte sie ihre Taufzeiten, wo nach den Stufen des Katechumenats gemeinschaftlich eine grössere Anzahl der Katechumenen zugleich durch die Taufe in die Kirche aufgenommen wurden. Auch jetzt noch kommen (freilich meistens aus Noth) in sehr ausgedehnten Gemeinen Taufen einer grösseren Anzahl von Kindern zugleich vor, wodurch der Akt dem Gemeinegottesdienst wie dem Interesse der Gemeine näher gebracht wird. Im Mittelalter war es z. B. in Venedig Sitte, die Einsegnungen der Ehen eines ganzen Jahres auf eine Zeit zu verlegen und dadurch zu einem gemeinschaftlichen Cultusakte zu machen.

Am gewöhnlichsten wird jetzt noch die Confirmation der ganzen neuen Generation einer Gemeine in den Gemeinegottesdienst gezogen und selbst dem Kirchenjahre in einer festlichen und freudigen Zeit, der Oster- und Pfingstzeit mit dem Hintergrunde der Frühlingszeit, sehr passend eingereiht. Das Leben, welches sie dadurch bekommt, und die Theilnahme der Gemeine, welche sie meist vor anderen kirchlichen Handlungen erregt, zeigt am besten, was durch engere Verbindung auch der übrigen Handlungen mit Gemeinegottesdienst und Kirchenjahr zu gewinnen wäre. Sollte sich zunehmend das kirchliche Element der Einsegnung der Ehen von dem bürgerlichen trennen, so könnte man wohl auch das Aufkommen gemeinsamer Einsegnungen mehr als Akt des Gemeinegottesdienstes für möglich halten. Jedenfalls kann die kirchliche Handlung durch die dabei zu haltende Rede

---

der Fürbitte der Gemeine empfohlen und dadurch das religiöse Interesse bezeichnet. Auch ist es an den meisten Orten üblich, dass bei der ersten Gelegenheit nach vollzogner Verbindung die Neuvermählten gemeinschaftlich die Kirche besuchen. Setzte man dieses weiter hinaus und bestimmte nach Verhältniss der Gemeine halbjähr. oder vierteljähr. einen Sonntag, an welchem die unterdess geschlossenen Ehen der besondre Gegenstand der öffentlichen Theilnahme würden, so könnte dies dazu dienen, auf die feierlichste Art die Ehe und die Grundsätze des häuslichen Lebens von ihrer religiösen Seite darzustellen. [Noch festlicher und eingreifender würde dies da sein, wo die Bestätigung der Ehe eine bloss bürgerliche Handlung ist, indem da an solchen Tagen allen Ehen erst die religiöse Einsegnung könnte gegeben werden.] Wäre es möglich es auch mit der Taufe dahin zu bringen, dass sie nur an gewissen Tagen öffentlich und feierlich vor der Gemeine vollzogen würden: so würde nicht nur diese Handlung auf die würdigste Art der öffentlichen Theilnahme wiedergegeben und richtigere Vorstellungen darüber desto leichter verbreitet werden, sondern diese Tage würden sich auch bei zweckmässiger Behandlung in schöne Festtage der Mütterlichkeit und also der Weiblichkeit überhaupt verwandeln."

gewöhnlich mehr an die Zeit des Kirchenjahres, in welche sie fällt, angeknüpft werden, zumal wenn danach auch der Text gewählt wird.*)

Für das aber, was hier nun einmal nicht erreicht werden kann, sind, um doch auch hier noch die Verbindung möglichst zu erhalten, zusammenfassende Fürbitten, Erwähnungen und Erinnerungen im Gemeinegottesdienste, auch wohl eigene Erinnerungsfeste, z. B. das preussische Todtenfest, aufgekommen. Vielleicht eignet sich auch der Neujahrstag vor anderen zu solchen zusammenfassenden Erinnerungen, worauf schon die an diesem Tage üblichen statistischen Aufzählungen verweisen.

---

*) Meier's Textbüchlein giebt Texte für Leichenpredigten in der Weihnachtszeit, Osterzeit und andern Zeiten.

Dritter Theil.

Homiletik.

Einleitung.

§ 1.

Zweck und Eintheilung.

Die Homiletik ist der Theil der Disciplin vom Kirchendienste oder näher vom evangelischen Cultus, welcher wissenschaftliche (auch historische) Auskunft geben soll über die wechselnde durch den einzelnen Diener am Worte mitbestimmte Verkündigung, Auslegung und Anwendung des Wortes Gottes in Predigt und Rede, und Anleitung zu ihrer Gestaltung und Benutzung. Entschiede die Bedeutung des Gegenstandes auch über den Werth der Wissenschaft, welche ihn zu behandeln hat, so käme in der evangelischen Kirche wohl keine praktisch-theologische Disciplin der Homiletik an Bedeutung und Wichtigkeit gleich. Denn wenn die evangelische Kirche ihrem innersten Wesen nicht widersprechen will, so werden Predigt und Auslegung des Wortes Gottes zu allen Zeiten das Uebergewicht in ihrem Cultus behalten müssen. Nach ihrem unveräusserlichen Begriffe von der Kirche gehört es nämlich zu ihrem innersten Wesen, dass sie eine werdende, ihrem unendlichen Ziele rastlos zustrebende ist, dass sie niemals in Sicherheit vertraut, „es schon ergriffen zu haben“, niemals in den Grundirrthum der katholischen Kirche, mit der wahren Kirche identisch zu sein, zurücksinkt. Bei diesem Geständniss der Demuth und Wahrhaftigkeit beruhigt sie sich jedoch nicht, sondern es ist ihr ein Sporn, dem erkannten Abstande vom Ideal nur um so angestrengter entgegen zu arbeiten, wiederum nicht in falschem Vertrauen auf Creatürliches, sondern in gläubiger Hoffnung auf die Verwirklichung des rechten geistigen Verhältnisses ihrer Glieder zu Gott und Christus. Hierzu dient ihr aber

vornehmlich das immer wieder erneute Auslegen und Anwenden des Wortes Gottes nach dem gegenwärtigen Bedürfniss in der Predigt: die Auslegung zu immer tieferem Eindringen in das Verständniss des Wortes Gottes, die Anwendung zu immer besserer Heilung ihrer Schäden. In beiden hätte sie, wenn sie sich der Illusion der Vollendung und Unverbesserlichkeit ihrer christlichen Lehre und ihres christlichen Lebens hingäbe und auf irgend einem tradirten Status quo von ferneren Bestrebungen ablassen wollte, nicht Stillstand, sondern Absterben und Erlöschen ihres Lebens zu erwarten.

Also bloss nach dieser Wichtigkeit der Predigt gemessen müsste die Disciplin, welche wissenschaftliches Verständniss über sie und Anleitung zu ihrer Composition geben soll, auch für die wichtigste praktisch-theologische Wissenschaft in der evangelischen Kirche gelten. Auch ist im Voraus gewiss, dass, wo nicht bloss gegebenes Altes liturgisch wiederholt werden, sondern zu dem Alten auch Neues hinzu entstehen soll, mehr Schwierigkeiten zu überwinden, mehr Verirrung und Misbrauch möglich und darum auch mehr Rath und Regel zur Verhütung von Schaden nöthig sein werden. Und doch wird andererseits gerade hier dem, was die Wissenschaft thun kann, eine unvermeidliche Mangelhaftigkeit und Unzulänglichkeit anhaften.

Soll die Homiletik ihren Gegenstand behandeln wie die Liturgik jedes andere Cultusstück, so muss die Geschichte vorangehen unter der Frage: was ist bisher in der Kirche gepredigt und frei geredet worden, und in welcher Form? und dann müsste eine Feststellung von Gesichtspunkten zur Beurtheilung und von Regeln über die Behandlung versucht werden. Das Letztere aber wird, da sich's um Aufstellung einer Methodenlehre für die Anwendung handelt, viel ausführlicher ausfallen müssen als bei anderen Cultusstücken, und das Erstere, das Geschichtliche, wird wegen dieser Ungleichheit vielleicht am besten in einer Einleitung vorausgehen.

In der Homiletik selbst aber, d. h. in der Methodenlehre, müssen zunächst zwei Fragen behandelt werden: was soll gepredigt werden und in welcher Form? Danach ergeben sich zwei Haupttheile: 1) die materielle Homiletik, welche den Inhalt der Predigt und 2) die formale Homiletik, welche die Form derselben zu erörtern hat. Da aber die einzelne Predigt stets erst durch ihre Form zu Stande kommt, so kann die materiale Homiletik nur von dem geeigneten Predigtstoff im Allgemeinen und erst die formale von der Composition der Predigt und Rede im Einzelnen handeln.

Wie weit kann nun eine materiale Homiletik zunächst jene erste Frage nach dem Inhalt der Predigt beantworten? Den Predigtstoff selbst liefern kann und soll sie nicht. Sie würde dadurch die eigene

Production, auf welche es bei der Predigt doch gerade abgesehen ist, entbehrlich machen und aufheben. Sie kann vielmehr nur 1) das Gebiet näher abgrenzen, in welchem der Predigtstoff gesucht und gefunden werden muss, und welches bei der Auswahl desselben nicht überschritten werden dürfte. Sie wird also auch nach den Zwecken und Erfordernissen des evangelischen Cultus negative Kriterien festsetzen, nach welchen jede homiletische Production zu beurtheilen wäre. Der Verirrungen sind hier so viele möglich und es ist, wie die Geschichte der Homiletik lehrt, auf so mannigfachen für den Zweck der Erbauung unfruchtbaren Gebieten geeigneter Predigtstoff gesucht worden, dass es schon deswegen der näheren Feststellungen und Begrenzungen hier recht wohl bedarf. Sodann kann die Homiletik 2) das Geschichtliche der gegebenen Gegenwart heranziehen und, zumal da sie in ihren vorschreibenden Theilen nicht für alle Zeiten sondern nur für eine gegebene gelten soll, hieraus weitere Bestimmungen des homiletischen Stoffes entnehmen, welcher etwa für diese gegebene Zeit vorzugsweise geeignet sein möchte. Und je enger sie sich hier an das gegenwärtige Bedürfniss anschliesst, desto mehr wird sie in ihrer Hauptaufgabe genügen. Endlich aber hat sie 3) die Bestimmungen des homiletischen Stoffes zu suchen, welche sich aus dem Charakter des grösseren Ganzen, an das sich die Predigt als Theil anschliessen soll, d. h. aus dem Charakter der Akte des Gemeinegottesdienstes besonders der festlichen Zeiten im Kirchenjahre und aus dem Charakter der kirchlichen Handlungen ergeben.

Für jede andere Rhetorik würde, wie Al. Schweizer bemerkt*), dieser ganze Theil der „materiellen Homiletik" wegfallen, weil keine andere Rhetorik, politische oder gerichtliche, nach dem Stoff, sondern nur nach der Form fragt. Denn der Stoff ist dem politischen oder gerichtlichen Redner jedesmal im Einzelnen gegeben. Die Rede aber, welche einen regelmässigen Bestandtheil des evangelischen Cultus bilden soll, hat keineswegs ihren Stoff jedesmal und durchaus als einen

---

*) Al. Schweizer, „Homiletik der evangelisch-protestant. Kirche", Leipzig 1848, p. 181: „Die Rhetorik hatte nichts einer solchen Theorie Paralleles, sie konnte nur über das Finden des für die einzelne Rede, oder noch genauer des für ihre Ausführung nöthigen Materials im heurist. Abschnitt de inventione und in der nachhelfenden Topik Anleitung geben. Warum? Weil die alten Redner durchaus nur Casualreden zu halten hatten, den Stoff erwarteten und in den die Rede veranlassenden Umständen, Processen, Staatshandlungen u. Berathungen gegeben fanden. Es fragte sich nur noch, wie die zur Führung einer causa erforderlichen Beweise, Widerlegungen, unterstützenden Belege, Hülfsmittel u. s. w. zu finden seien: dies suchte ihre Lehre de inventione zu zeigen. Eine Theorie über das allgemeine Gebiet des in diesen Reden vorkommenden Stoffes konnte daher nicht entstehen."

gegebenen. Deshalb muss die Homiletik, obgleich sie ihn nicht geben kann, doch auf approximative Bestimmungen desselben sich einlassen.

Bei Beantwortung der Frage nach der Form der Predigt, also in der formalen Homiletik kann für die Bestimmung des einzelnen Falles mehr geschehen. Erst hier wird die Homiletik eigentlich vorschreibend, berathend, erst hier wird sie Methodenlehre, indem sie Regeln für die Anwendung aufzustellen sucht. Dieser Theil lässt sich nach den vier Capiteln der alten Rhetorik von der Inventio, Dispositio, Elocutio und Actio scheiden. Das erste von diesen Capiteln, die Auffindung des Stoffes im Einzelnen, fällt nicht etwa zusammen mit der Frage der materialen Homiletik, denn bei der Inventio handelt es sich darum, wie aus den überhaupt geeigneten homiletischen Gebieten, insbesondere — und hier wird die Frage sogleich eine formale — wie aus einem biblischen Texte für die einzelne Production und Composition ein einzelner geeigneter Gegenstand aus zuscheiden sei. Zugleich werden dann auch Regeln für die Anordnung des so ausgeschiedenen einzelnen Stoffes, für seine Ausführung bis in's Einzelne und für den mündlichen Vortrag desselben gesucht werden müssen.*) Diese letzteren werden freilich ebenfalls immer nur approximativ sein können und der Ergänzung durch die Erwägung des einzelnen Falles bedürfen, da sie die ganze Individualität des einzelnen Falles der Ausübung, wie diese durch das Subject und das Object der Predigt d. h. durch die Eigenthümlichkeit des Predigers und der Gemeine in einem gegebenen Momente bedingt ist, nie werden erschöpfen können.

Nach dieser zwiefachen Unzulänglichkeit der Homiletik, dass sie weder den Stoff der Predigt selbst geben noch erschöpfende Regeln für die Form der einzelnen homiletischen Production aufstellen kann. werden nun auch die Vorstellungen von dem praktischen Werthe derselben zu beschränken sein. Allein je leichter und gefährlicher die Möglichkeit des Misbrauchs der freien Geistesmittheilung an die sehr gemischte Gemeine ist, desto mehr bedarf es hier der beschränkenden Regel. Schon das Negative, was zur Verhütung von Misgriffen, Störungen, selbst verschuldeten Schwächungen des Eindruckes z. B. durch Wiederholungen, durch Planlosigkeit etc. geschehen kann, ist nicht zu unterschätzen. Hierzu aber kommt der positive Gewinn, dass die kritische und künstlerische Anstrengung, welche die homiletische Pro

*) Man könnte freilich auch das Letztere zur Hauptsache machen und Vorschriften für den Akt der Predigt selbst von Vorschriften für die Vorbereitung dazu unterscheiden. Doch dürfte dies wegen der dann etwa erforderlichen Umkehrung der Anordnung weniger angemessen sein.

duction begleitet, dieselbe nicht nur regeln und leiten, sondern auch beleben und erhöhen wird durch die vielseitigere Geistesthätigkeit, welche sie nöthig macht. Die Folge dieses begleitenden künstlerischen Interesses braucht durchaus nicht nothwendig Eitelkeit zu sein. Vielmehr kann es den Prediger gerade über sich selbst erheben, ihm über manche Angewohnheiten und Sonderbarkeiten, in denen er sich sonst etwa gehen lassen und gefallen möchte, hinweghelfen und so durch das allgemeine Gesetz gerade von Eitelkeit wie von Trägheit befreien. Die strenge Form und die auf sie verwendete Mühe kann ihn vor Selbstvernachlässigung schützen, also ihn auch sonst geistig conserviren, ihm namentlich das Bedürfniss klarer Gedankenentwicklung auch da erhalten, wo etwa die Gemeine für seine Kunst keinen Sinn hat. Sie wird aber für die Wirksamkeit ganz unentbehrlich sein in gebildeten, z. B. städtischen Gemeinen, welche eine geordnete künstlerische Darstellung erwarten und zurückgestossen werden, wo sie fehlt. Namentlich in unserem Jahrhundert, wo eine künstlerische Form weit mehr noch als zur Zeit des Chrysostomus, gerade weil sie überschätzt wird, ein fast unentbehrliches Vehikel ist, die Schätzung wichtigerer Dinge wieder herbeizuführen, sollte zu so vielen anderen Hindernissen der Wirksamkeit der Predigt nicht auch noch das selbstverschuldete einer nachlässigen und abstossenden Form hinzutreten. Hierzu kommt, dass die Predigt inmitten eines durchaus künstlerisch bestimmten Cultus, als dessen Theil sie eintritt, auf die Hörer nothwendig herabstimmend wirken müsste, wenn sie eine formlose Ergiessung wäre; wogegen sie bei strengerer Form harmonischer dem ernsten Styl und Rhythmus des ganzen Cultus sich einreihen und ihm eine durchgängige organische Einheit erhalten wird. Die Zuversichtlichkeit, welche von momentanen Stimmungen und Aufwallungen sowohl den für die Bedürfnisse einer Gemeine geeignetsten Inhalt als auch die rechte Form dafür erwartet, ist meist nur ein Beweis der Trägheit und Selbstgefälligkeit. Leere Form kann freilich den fehlenden Inhalt nicht ersetzen und das übermässige Hervortreten der Form ist schon nach den allgemeinen Erfordernissen des evangelischen Cultus*) verwerflich. Aber das entgegengesetzte Extrem, die gänzliche Vernachlässigung der Form, ist ein mindestens ebenso verderblicher Fehler und in einem Zeitalter der Reflexion eine unverzeihliche künstlerische Rohheit, Selbstvernachlässigung und Rücksichtslosigkeit gegen die Zuhörer. Der rechte Eifer hat Liebe genug, um mit aller Anstrengung die für Andere wirksamsten Formen zu suchen und es nicht bei der ersten besten, die

*) Vergl. Liturg. § 10.

ihm gerade persönlich am nächsten liegt, bewenden zu lassen. Die Eigenthümlichkeit des Predigers soll damit nicht gebrochen, sondern über sich selbst erhoben und aus launenhafter Unklarheit auf einen freieren, bewussteren Standpunkt emporgerückt werden.*)

Zur Geschichte der Homiletik.

I. Die Zeitalter der Geschichte der Predigt.

§ 2.

Die drei ersten Jahrhunderte.

Literatur: Joach. Hildebrand, „Exercit. de veterum concionibus", Helmst. 1661. 4. — Meister, „Beiträge zur Gesch. der deutschen Sprache u. Nationallit.", Zürich 1777. Th. II. — Bernh. Eschenburg, „Versuch einer Gesch. der öffentl. Religionsvorträge in der griech. und in der lat. Kirche, von den Zeiten Christi bis zur Reform.", Jena 1785. 8. (Der Verf. kommt aber nicht bis zu Chrysost.) — Joh. Wilh. Schmid, „Kurzer Abriss der Gesch. der geistl. Beredsamkeit und Homiletik", Jena 1789. 2. Aufl. 1800. — Ph. H. Schuler, „Gesch. der Veränderungen des Geschmacks im Predigen, insonderheit unter den Protest. in Deutschland, mit Aktenstücken im Auszuge belegt", Halle 1792—94. 3 Th. 8. — Derselbe, „Beitr. zur Gesch. der Veränderungen des Geschmacks u. s. w. von der Reform. bis auf jetzt", Halle 1799 (Ergänzung des vorigen Werkes). — Derselbe, „Gesch. der popul. Schrifterklärung unter den Christen", Tübingen 1787. 2 Th. — Jon. Schuderoff, „Versuch einer Kritik der Homiletik nebst einem beurtheilenden Verzeichnisse der seit Mosheim erschienenen Homiletiken", Gotha 1797. — Chr. W. Flügge, „Gesch. des deutsch. Kirchen- und Predigtwesens", Halle 1800. 2 Th. 8. — Chr. Fr. v. Ammon, „Gesch. der Homiletik seit der Wiederherstellung der Wissenschaften", Göttingen 1804. (Enthält eine kurze Gesch. der Predigt bis Mitte des XV. Jahrh., dann die erste Periode von Huss bis Luther.) — J. Ch. W. Augusti, „Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie", Leipzig 1823. Bd. VI, p. 245 ff. — Derselbe, „Predigten auf alle Sonn- und Festtage aus den Schriften der Kirchenväter u. s. w., Leipz. 1838—39. — Amad. Wiessner.

*) Al. Schweizer a. a. O. p. 285: „Der Kirche ist es nothwendig, ihre eigenen Thätigkeiten zu verstehen, dieselben immer mehr mit theoretischem Verständniss auszuüben; denn nur die reinen Naturprocesse gehen gesetzmässig vor sich, abgesehen von allem Bewusstsein, im Menschen die Circulation des Blutes, Verdauung u. s. w.; was hingegen ethische That ist, kann vom Menschen mehr oder minder gesetz- und begriffsmässig verrichtet werden, mit classischer Vollkommenheit nur, wo reger Lebenstrieb und Bewusstsein einander durchdringen."

„Gesch. der christl.-kirchl. Bereds. durch biogr. Nachr. von den berühmtesten Kirchenlehrern und durch Beisp. aus ihren homilet. Schriften erläutert", Leipzig 1829. Th. I. [Sehr weit ausholend und ohne Urtheil aus Eschenb., Schmid, Augusti u. a. abgeschrieben.] H. Th. Tzschirner, „De claris ecclesiae veteris oratoribus", Commentat. I—IX, Leipz. 1817—1821. In seinen opusc. academ. edid. J. Fr. Winzer. Leipz. 1829. — Döring, „Die deutschen Kanzelredner des XVIII. und XIX. Jahrh.", Neust. a. O. 1830. — C. G. H. Lentz, „Gesch. der christl. Homiletik, ihrer Grundsätze und der Ausübung derselben in allen Jahrhunderten der Kirche", Braunschw. 1839. 2. Th. (mit vielen literar. Angaben). — K. Fr. W. Paniel, „Pragmat. Gesch. der christl. Bereds. in der Homil., von den ersten Zeiten des Christenth. bis auf unsere Zeit", Leipz. 1839. I. Bd. [p. 9—22 sehr reiche literar. Nachweis.; geht aber nur bis Chrysost. und Augustin.]. — C. F. G. Schenk, „Gesch. der deutsch-prot. Kanzelbereds. von Luther bis auf die neuesten Zeiten. Mit Biogr. der berühmtesten Kanzelredner u. mit Predigtskizzen versehen", Berlin 1841. — E. Leopold, „Das Predigtamt im Urchristenthum, mit Rücksicht auf dessen Veränderungen und weitere Ausbildung dargestellt", Lüneb. 1846. — Villemain, „Tableau de l'éloquence chrétienne au IVme siècle", Paris 1849. — W. Beste, „Die bedeutendsten Kanzelredner der älteren luth. Kirche, von Luther bis Spener." Bd. I (Die Kanzelbereds. der luth. Kirche des Reformationszeitalters), Leipz. 1856. Bd. II (Die nachreformat. Kanzelredner der luth. Kirche des XVI. Jahrh.), Leipzig 1858. — Al. Vinet, „Histoire de la prédication parmi les Réformés de France au XVIIme siècle", Paris 1860. — K. H. Sack, „Gesch. der Predigt in der deutschen evang. Kirche, von Mosheim bis auf die letzten Jahre von Schleiermacher und Menken", Heidelb. 1866. — — *Katholiken:* J. Kehrein, „Gesch. der kathol. Kanzelbereds. der Deutschen von der ältesten bis zur neuesten Zeit", Regensb. 1843. II Bde. — Nickel u. Kehrein, „Die Beredsamkeit der Kirchenväter übersetzt und bearbeitet", 1844—46. IV Bde. — Jos. Lutz, „Chrysostomus und die übrigen berühmtesten kirchl. Redner älterer und neuerer Zeit", Tüb. 1846. — Probst, „Lehre und Gebet in den drei ersten Jahrhunderten", Tüb. 1871. — Joh. Nepomuk Brischar, „Die kathol. Kanzelredner Deutschlands seit den drei letzten Jahrhunderten", Schaffhausen 1870.

Die freie Rede und Mittheilung Einzelner erhielt in dem christlichen Cultus im Unterschiede von allen heidnischen Culten und auch von der älteren jüdischen Tempelverfassung von Anfang an eine sehr bedeutende Stelle. Von der Synagoge her kam schon der Gebrauch mit herüber, welcher immer der Grundtypus der Predigt im christlichen Cultus geblieben ist, dass Stellen aus der heiligen Schrift vorgelesen und über diese dann in einer populäreren, verständlicheren Sprache commentirt wurde.*) Ausserdem

*) Spuren davon im neuen Testamente vergl. Luc. 4, 16 ff.; Matth. 4, 23 ff.;

aber waren der ältesten Kirche auch noch manche andere Aeusserungen ihrer Geistesgaben in freierer Rede eigen. Welches auch immer der Unterschied der Geistesgaben der apostolischen und der späteren Zeit gewesen sein mag, so fehlte es nach der auch der letzteren gegebenen Verheissung, dass der Geist bei ihr bleiben werde, in ihr niemals an einer der *προφητεία*, der *διδαχή*, der *ἑρμηνεία*, der *διάκρισις πνευμάτων* analogen Begabung und an Wirkungen derselben, welche auch Aeusserungsformen inmitten des Gemeinegottesdienstes suchten.*) Bereits 1 Cor. 14 werden Vorschriften und Anweisungen gegeben, diese Lebensmittheilung auch schon durch einige Beschränkung ihrer Unmittelbarkeit und Freiheit für die Gemeine möglichst wirksam zu machen. Das waren nun aber keineswegs die einzigen Formen der Verkündigung des Evangeliums. Andere waren nöthig, wenn im Missionsgeschäft die Predigt des Evangeliums, das *κήρυγμα*, an Nichtchristen erging, oder wenn in theologischen Schriften die christliche Lehre apologetisch vorgetragen wurde: andere, wenn in der einmüthigen Versammlung der Christen unter einander die gegenseitige Mittheilung dessen, was sie verband, zur Auferbauung (1 Thess. 5, 11)**) geschah. Für diese letztere, innere, vertrauliche gegenseitige Mittheilung ward darum nicht das Wort *κήρυγμα* gebraucht, welches der technische Ausdruck für die Predigt ist, sondern der hier passendere der *ὁμιλίαι* „Gespräche", welcher, wie Schweizer bemerkt***), allein schon das vertrautere Verhältniss Verbundener andeutet und ausdrückt, dass das hier geredete Wort zunächst nur zu mündigen, gleichstehenden Christen, nicht seelsorgerisch von oben herab wie zu Katechumenen, nicht apologetisch und missionarisch wie zu Ungläubigen geredet werden soll. Mit dieser Grundeigenthümlichkeit konnte der alte Name der Homilie

---

13, 54 ff.; Act. 13, 15—27; 15, 21; 2 Cor. 3, 15 u. a. Im alten Testamente scheint Nehem. 8, 2 ff. auf eine Texterklärung zu deuten. „Wenn auch die Worte מְבִינִים und מְפֹרָשׁ nur auf eine Uebersetzung in's Aramäische gehen sollten, so würde doch auch dies schon [nach J. C. W. Augusti, Denkwürdigkeiten etc. Bd. VI, p. 260] als eine Erklärung anzusehen sein."

*) Zwingli (Fidei ratio, bei Niemeyer p. 31) betrachtet das Predigtamt geradezu als eine Fortsetzung des Prophetenamtes und sagt (X): „Credo prophetiae sive praedicationis munus sacrosanctum esse, ut quod ante omne officium sit summe necessarium."

**) „Darum ermahnet euch unter einander und bauet einer den andern, wie ihr auch thut."

***) a. a. O. p. 125. „Auch Act. 20, 11 *ὁμιλήσας* von dem erbaulichen Gespräch und Vortrag, welchen Paulus an gläubige Mitchristen richtet, wie es scheint, parallel mit *διαλέγεσθαι*. Missionsrede oder Vorträge an Ungläubige können niemals mit diesem Worte bezeichnet werden."

auch dann noch beibehalten werden, als die erbaulichen Mittheilungen in den zahlreicher werdenden Gemeinen allmählich aufhörten, Wechselgespräche aller unter einander zu sein, und das Recht der Aeusserung wenigen Befähigten — und das hiess sehr bald dem Clerus allein — vorbehalten wurde. Da nun alle Reden beim Zusammensein in die schon von der Synagoge her üblichen freien, auslegenden und anwendenden Zusätze zu der vorgelesenen Schriftstelle übergingen, so nahm der Name *ὁμιλία* auch die Bedeutung eines freien, auslegenden oder anwendenden, gesprächsartigen, an Mitchristen gerichteten Zusatzes zur Vorlesung aus der h. Schrift an, und der spätere Sprachgebrauch behielt für solche Predigten, welche diese ursprüngliche Form des blossen Zusatzes zur Schriftlection strenger festhielten, den alten allgemeinen Namen in besonderem Sinne bei. Zugleich war es natürlich, dass alle Aeusserungen der Geistesgaben sich mit der Homilie verbanden, und dass überhaupt von nun an weiter die Bedeutung des Wortes Homilie sich änderte, je nachdem die Sache eine andere wurde. Doch blieb die ursprüngliche Bedeutung vorherrschend. Mit dieser stimmt auch die Bezeichnung zusammen, welche in der ältesten Beschreibung des altkirchlichen Cultus Justin (Apol. I, c. 67) giebt, indem er sagt: „Wenn der Vorleser geendet hat, so hält der Vorsteher einen Vortrag, worin er ermahnet und zur Nachahmung der empfohlenen guten Handlungen auffordert.“ *) Darum konnte denn der anspruchslose Name der Homilie auch noch den kunstreicheren Vorträgen über Schriftstellen bleiben, wie sie schon im III. Jahrhundert z. B. Origenes unter Verwendung der allegorischen Interpretation, also in einer viel freieren Anschliessung seiner zur Auslegung und *νουθεσία* bestimmten Betrachtungen an die vorgelesenen Schriftstellen gebrauchte. **) Diese allegorische Interpretation, wenn sie auch als historische nicht zu rechtfertigen ist, eignete sich in der That vortrefflich zu einer freieren Form der Anknüpfung des mannigfachen zur Erbauung und *νουθεσία* dienenden Ideenstoffes.

---

*) *Εἶτα παυσαμένου τοῦ ἀναγινώσκοντος, ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται.* So *νουθεσία* schon 1 Cor. 10, 11 und Eph. 6, 4. In 1 Cor. 10 im Zusammenhange mit alttestamentlichen Typen, welche für uns zur *νουθεσία* geschrieben seien. Luther: „Solches ist geschrieben zur Warnung“ und in Ephes.: „und Vermahnung zum Herrn.“

**) Vergl. J. C. W. Augusti, „Denkwürdigkeiten etc.“ Bd. VI, p. 271 ff.

§ 3.

Vom IV. bis zum XVI. Jahrhundert.

Die Freiheit und Oeffentlichkeit, welche die Kirche im IV. Jahrhundert überhaupt erhielt, gab auch der Hauptäusserungsform des öffentlichen kirchlichen Lebens, der Predigt, mehr Freiheit der Bewegung und einen grösseren Wirkungskreis. Da die Predigt jetzt vor immer mehr wachsenden Versammlungen gehalten werden musste und zugleich je mehr und mehr mit einem durchaus künstlerisch bestimmten Cultus umgeben wurde, musste auch sie in irgend einer Weise sich künstlerisch zu gestalten suchen. Und dazu boten sich die bei den Lehrern der Beredsamkeit geschätzten rhetorischen Formen der damaligen weltlichen Beredsamkeit an, welche bei dem Mangel eines öffentlichen Lebens selbst schon nicht mehr von politischer Bedeutung sondern lediglich zu einer künstlichen, theatralischen geworden war. In den grossen Städten waren diese Formen und die durch sie bewirkte künstlerische Befriedigung oft dem Redenden und den Zuhörern ein Bedürfniss und, indem sie nun in dem neuen öffentlichen Leben der Kirche wieder zu ernsteren, nicht bloss theatralischen Zwecken gebraucht wurden, erhielten sie selbst wieder mehr Kraft und Leben. Dies zeigt sich besonders in den Homilien des Chrysostomus u. a. Doch hielten gerade diese von der freieren Gesprächsform so viel fest, dass Photius (Cod. 1772. 74?) für sie den Namen der ὁμιλίαι viel passender findet als λόγοι, weil darin der Zuhörer oft angeredet und gefragt werde, auch der Redende sich an keine besondere Ordnung binde.*)

Einmal aber aufgenommen in den Cultus und in dieser neuen begeisternden Oeffentlichkeit so frei sich bewegend, blieb nun die Predigt nicht mehr immer streng bei der Form der engen Anschliessung an eine Lection aus der heiligen Schrift, und ihr Inhalt hielt sich nicht immer auf dem bloss unmittelbar zur Erbauung der Gemeine und des einzelnen Christen geeigneten Gebiete. Sie wurde zumal in einer Zeit, wo die Wirksamkeit der Literatur eine beschränkte war, eine Aeusserungsform für alle höchsten Angelegenheiten der Kirche. Sie hatte nicht mehr bloss den Zweck der seelsorgerischen νουθεσία der Schwachen, der Bestärkung mündiger Christen im christlichen Glauben und Leben, sondern sie diente auch als κήρυγμα, als apologetische Verkündigung des Evangeliums an die Menge der gleichgültigen und feindseligen Mitglieder, welche jetzt gewaltsam in die Kirche hineingedrängt wurden. Besonders durch den Kampf gegen diese letzteren

*) Vergl. oben Liturg. § 12, p. 83 Anm.

kam ein weiteres Element der Beredsamkeit und des Pathos in die Predigt, welches der ursprünglichen vertraulichen Homilie, wie sie im kleinen Kreise der einmüthigen Gemeine gehalten wurde, nicht eigen gewesen war.*) Sie wird von nun auch eine Lehrform der Theologie, der gelehrten Schrifterklärung und der Polemik gegen die Häretiker. So hat dies lebendige Element des freien Wortes inmitten des Cultus auch zu jeder anderen mächtig erregten Zeit sein ursprüngliches und nächstes Gebiet nach allen Seiten weithin überschritten. Als die bedeutendsten und hervorragendsten Prediger sind hier zu nennen aus der griechischen Kirche: Basilius der Grosse, die beiden Gregorius, Athanasius, Synesius, Ephraem und Epiphanius; aus der lateinischen: Ambrosius, Hieronymus, Augustin und Hilarius.

Allein in der mit dem Staate versöhnten und nun öffentlich auftretenden Kirche blieb es nicht lange bei dieser ersten kraftvollen Lebendigkeit und reichen Productivität. Jene hervorragenden Kirchenlehrer des IV. und V. Jahrhunderts hatten ihre höhere Bildung überhaupt und insbesondere ihre Befähigung für die Predigt nicht ohne die Schulen der heidnischen Philosophie und Literatur gewonnen. Als diese im VI. Jahrhundert geschlossen wurden, verschwindet auch allmählich die homiletische und theologische Productivität.

Mehr noch litt die Predigt im Mittelalter durch den Wahn, mit der blossen Zugehörigkeit zur Kirche, mit dem Nachsprechen ihrer Lehre und dem äusseren Abthun des opus operatum „es schon ergriffen zu haben". Auf dem Grunde des durch den Katechumenat entstandenen und nachher gebliebenen Gegensatzes von Missa fidelium und Missa catechumenorum wurde der zur letzteren gehörigen Predigt nicht nur überhaupt eine untergeordnete Bedeutung und eine Stellung gleichsam nur im Vorhofe gegeben, wie sie dieselbe in der katholischen Kirche eigentlich auch jetzt noch hat, sondern sie wurde nun auch vernachlässigt und, zu weit losgerissen vom Gottesdienst, mehr nur zu einer Vermittlung desselben mit den Draussenstehenden oder Unmündigen gemacht. Freilich werden Predigten in der Landessprache nicht nur in dem Gottesdienste sondern auch ausserhalb desselben wohl zu keiner Zeit des Mittelalters völlig gefehlt haben.**) Aus dem X. und XI. Jahrhundert sind die angelsächsischen Homilien Aelfrik's wahrscheinlich auch zum Vorlesen in der Kirche bestimmt.***) Ebenso werden die

*) Al. Schweizer p. 131.

**) Vergl. Leonh. Meister, „Beiträge zur Gesch. der teutschen Sprache und Nationalliteratur". Heidelb. 1780. Th. II, p. 131 ff.

***) Dietrich, „Abt Aelfrik" in der Zeitschrift f. die hist. Theol. 1855 p. 487—594 und 1856 p. 163—256.

Kreuzprediger Norbert und St. Bernhard in der Landessprache gepredigt haben.*) Von St. Bernhard giebt es Homilien in altfranzösischer Sprache, welche keine Uebersetzung zu sein scheinen. Im XIII. Jahrhundert wollten die Dominikaner sein, was sie hiessen: Praedicatores. Von Thomas v. Aquino weiss man, dass er auch italienisch gepredigt hat.**) Zu den Dominikanern gehörte im XIV. Jahrhundert auch Joh. Tauler; zu den Franciskanern des XIII. Jahrhunderts Berthold in Regensburg.***) Bei den Albigensern und Waldensern liess sich auch wohl eine freiere Predigt vernehmen. In der Kirche aber artete sie allmählich aus; es wurde viel über Heiligenlegenden, später auch über aristotelische Texte gepredigt.

Für das XV. Jahrhundert, aus welchem sehr viele lateinische Homilien vorhanden sind, darf schon viel häufigere Predigt in der Landessprache vorausgesetzt werden. Es deuten sichere Spuren darauf hin, dass nach lateinischen Postillen und lateinischen eigenen Aufzeichnungen deutsch gepredigt wurde, so dass die eigene Thätigkeit des Predigers an Ort und Stelle wohl oft eben in dieser freien Uebertragung bestand.†) Auch Geyler von Kaisersberg (1445—1510) zeichnete seine Predigten lateinisch auf, während er sie deutsch hielt.††) Die deutschen Ausgaben rühren nicht von ihm sondern von Solchen her, welche seine Predigten nachschrieben.

Sonst aber war doch die Wirksamkeit der Predigt noch immer vielfach beschränkt. Denn einestheils hatte die theologische Wissenschaft im Mittelalter auch andere Formen erhalten als die Predigt in der umfangreichen, dem Leben der Gemeine meist fernstehenden Literatur der Scholastik, anderntheils zog sich auch die seelsorgerische Einwirkung, welche ursprünglich bei mehr Gemeinschaft von der Predigt ausgegangen war, immer mehr in die Vereinzelung und Verborgenheit der Ohrenbeichte zurück. Auch dies ist bezeich-

*) Vergl. Stud. und Kritiken 1846 p. 259. „Ueber das Predigen in der Landessprache während des Mittelalters" von C. Schmidt. Jacob Grimm: Wiener Jahrb. 32. 194. 257. Neander, „Der h. Bernhard und sein Zeitalter", Hamb. Gotha 1863.

**) Stud. und Krit. 1846 p. 271.

***) Berthold's deutsche Homilien mit Glossar herausgeg. von F. Pfeiffer. Wien 1862. Mit unverändertem Text in jetziger Schriftsprache herausgeg. von Göbel, Regensb. 1857. Vergl. auch Grieshaber, Deutsche Predigten des XIII. Jahrhunderts. Stuttgart 1844—46. 2 Abth.

†) J. Geffcken, „Der Bilderkatechismus des XV. Jahrhunderts", Leipzig 1855, p. 10 ff.

††) F. W. Ph. v. Ammon, Geyler v. K. Leben, Lehren und Predigten. Erlang. 1826. A. Stroeber, „La vie et les écrits de G. de Kaisersb." Strasb. 1834.

nend für die Kirche, welche den Anspruch machte, identisch mit der wahren, also „heilig und unsträflich ohne Runzeln und dess etwas“ zu sein, als hätte sie es sich wenigstens nicht öffentlich eingestehen wollen, dass es ihr doch hie und da an einzelnen Flecken ihrer Glieder nicht fehle, und als hätte sie darum diese Schäden nicht mit vereinter Kraft und als eine gemeinsame Noth bekämpfen sondern sie im Einzelnen und im Verborgenen heilen wollen.

§ 4.

Von der Reformation bis Ph. Jac. Spener.

Einen neuen Aufschwung musste die Predigt erhalten, als mit dem XVI. Jahrhundert die katholische Illusion der Identificirung der wahren mit der sichtbaren Kirche zu schwinden begann. Sie wurde in der Reformation das Hauptorgan für die Forderungen und Bestrebungen, von welchen man die Reinigung und Herstellung der Kirche erwartete. Wiederum wie schon im IV. Jahrhundert überschritt sie auch ihre ursprünglichen Grenzen, indem sie nicht bloss der einzelnen Gemeine und ihrer Erbauung diente sondern der Kirche im Ganzen und nicht nur dem Kirchendienst sondern auch dem Kirchenregiment. Sie brachte die grossen Anliegen der ganzen Kirche, die Reformation, den Kampf mit Papst und Hierarchie, Theologie, Polemik, Kirchengeschichte vor der dafür hoch interessirten Gemeine zur Sprache. Allein die geistige Bewegung war doch eine so tiefe, der Sinn der Reformatoren, besonders Luther's, so deutsch und volksthümlich und christlich zugleich, so frei von hochmüthiger Ueberhebung und so voll Theilnahme und Beobachtung für das, was wirklich für die Erbauung der Gemeine sich eignete, dass die deutsche Predigt keineswegs bloss für diese weiteren kirchlichen oder theologischen Interessen und ihre Behandlung inmitten der Gemeine, sondern auch für alle näher liegenden Bedürfnisse des christlichen Lebens ihrer einzelnen Mitglieder, also in ihren seelsorgerischen Elementen, regenerirt wurde.*) Bei der erneuten Bekanntschaft mit der Bibel und der Einsetzung derselben in den Gebrauch kam man für alle diese Bedürfnisse sogleich auf die streng an eine Schriftstelle angeschlossene Homilie zurück, obwohl sie nicht allgemein, auch von Luther nicht immer, gebraucht wurde. Auch hörte bei allem Dringen auf den wahren, einfachen Wortsinn

*) Vielfache Aeusserungen Luther's hierüber siehe bei Schuler a. a. O. B. I, p. 41—43, 50. Lentz a. a. O. Bd. II, p. 18 ff. Z. B. „Ein rechtschaffener, frommer, getreuer Prediger, der Gottes Wort rein, lauter und klar lehret, soll sehen auf die Kinder, Knechte und Mägde und auf den armen, gemeinen, einfältigen Haufen, die Unterrichts bedürfen.“ Walch XXII, 1662.

der Schrift und dessen Erklärung doch die seit dem III. Jahrhundert in der Predigt übliche Allegorie selbst bei Luther*) nicht gänzlich auf. Die Nothwendigkeit mannigfacher Textbenutzung und eine Fülle des Geistes und der Fantasie, wie sie Luther besass, drängten immer wieder dazu hin.

Luther's beste homiletische Arbeit ist seine Kirchenpostille vom Jahre 1522 über die Sonntagsperikopen, woraus von den Pfarrern vorgelesen werden sollte. Er selbst hat sie für sein bestes Buch überhaupt erklärt.**) Weniger gut, weil wahrscheinlich extemporirt und nicht ausgearbeitet, ist seine Hauspostille. Dazu kommen viele andere Predigten, welche noch 1847 durch eine beträchtliche Sammlung vorher ungedruckter Predigten aus wolfenbüttler Handschriften vermehrt sind.***)

Von dieser Zeit an blieb die Predigt, wie es dem rastlos strebenden Charakter der evangelischen Kirche gemäss war, als ein unveräusserliches Hauptstück des evangelischen Cultus anerkannt und sie behielt zugleich die wiederhergestellte ursprüngliche Anschliessung an eine vorgelesene Schriftstelle und die innigere Beziehung auf dieselbe.

Wenn es indessen für eine Zeit des Neubaus, wie die erste Hälfte des Reformationsjahrhunderts war, unvermeidlich und nothwendig war, dass die Predigt nicht bloss als ein Stück des Gemeinegottesdienstes und darum als bestimmt für das Bedürfniss der Gemeine (ὁμιλία) angesehen wurde, sondern als eine Form des κήρυγμα und der missionirenden Ausbreitung der Reformation auch die allgemeinen kirchlichen Fragen behandelte und theologische Wissenschaft, Apologetik der Reformation, Polemik gegen den Papst mit aufnahm, so hätte es doch mit dem Eintreten einer ruhigeren Zeit und dem Aufhören dieser propagandistischen Thätigkeit einer Ausscheidung der Stoffe bedurft, deren Behandlung für die Gemeine von da an fast nur unerbaulich ausfallen konnte, wogegen die zur Erbauung des christlichen Lebens fruchtbaren Stoffe, worauf auch die biblischen Texte am unmittelbarsten verwiesen, eine eingehendere Berücksichtigung und Verwerthung hätten finden sollen. Allein am Ende des XVI. und zu Anfang des XVII. Jahrhunderts geschah hiervon gerade das Gegentheil. Die buchstäbliche Nachahmung der Eigenthümlichkeiten und selbst der Fehler Luther's, welche für die Lutheraner Tradition und Ehrensache wurde, liess die allgemein kirchlichen Fragen, insbesondere die

---

*) Er nennt sie die „heimliche Deutung". Lentz p. 19.

**) Walch XX, p. 1112.

***) Herausgegeben von W. Höck, Berlin 1847; zusammenhängende Homilien über Joh. 3, 1—4, 10; Matth. 23, 37—24, 31 aus dem Jahre 1538. Eine kleinere, ältere Sammlung vom Jahre 1522 von demselben herausgegeben Berlin 1846.

fortgesetzte Polemik gegen Papst und katholische Kirche, sowie gegen Sacramentirer und Calvinisten, auch noch in einer Zeit, wo es deren zum Bestande der evangelischen Kirche gar nicht mehr bedurfte und für die Gemeine vollkommen unerbaulich war, als einen für die Predigt besonders geeigneten Stoff erscheinen. Noch schlimmer war es, dass bald auch die neuen theologischen Streitfragen, welche unter dem Kirchenregimente des evangelischen Lehrstandes die evangelische Kirche im Entstehen zerrissen, ebenfalls als für die ganze Kirche wichtig und erbaulich angesehen wurden, dass die von den alleinherrschenden gelehrten Hof- und Universitätstheologen unbeachtete deutsche Gemeine sich nun mit diesem Gezänk der Schulen in ihrem dadurch entweihten und der gehässigsten Leidenschaftlichkeit geöffneten Cultus belästigen lassen musste. Die Polemik selbst verschärfte sich im XVII. Jahrhundert wie nie zuvor durch die nun erst vollendete Verkennung des Unterschiedes von Bekenntniss und Bekenntnissschriften und durch die Art, wie Alles und Jedes, was in den letzteren stand, auch als Norm für die Schriftauslegung behandelt und misbraucht wurde. Je unerbaulicher aber und je unzugänglicher der Inhalt der Predigt für die Gemeine wurde, desto mehr Mühe und Künstelei wurde angewandt, sie durch die Form geniessbarer zu machen. Die Wenigen unter den Lutherischen, welche, wie Joh. Arndt, Val. Andreä, Georg Calixtus u. a. eine für das christliche Leben der Gemeine erbauliche Predigt forderten, kamen gegen die lutherische Scholastik in eine oppositionelle und fast häretische Stellung. Dem entsprechend hatte nun auch die theoretische Homiletik der orthodoxen Lutheraner sich mit den kunstreichen Formen zu beschäftigen, deren es bei der zunehmenden liturgischen Strenge, welche sich auch in dem Perikopenzwange geltend machte, zur Anknüpfung des Stoffes an dieselben immer wiederkehrenden Texte besonders bedurfte. Die einfache Homilie wird fast ganz aufgegeben. Wie es in der griechischen Kirche eine orthodoxe, festgewordene Kunst der Malerei und Architektur gab, die in gleichen Typen unverändert fortüberliefert ward, so gestalteten sich auch in der lutherischen Kirche feste, homiletische Kunstformen.*) Dazu gehörte im XVII. Jahrhundert besonders seit Hülsemann das dreifache Exordium: 1) das generale (praeambulum vor dem Text), 2) das speciale (nach dem Text zur Erweckung der Aufmerksamkeit auf den besondern Stoff) und 3) das specialissimum (Uebergang zur Ausführung). Hierzu kamen noch besondere Exordien vor die Theile und vor den Schluss; und diese waren so umfangreich, dass man wieder über die Zahl

*) Die Predigt wurde, nach dem Ausdrucke Schweizer's, „liturgisirt".

ihrer Theile stritt. Am Schluss folgte dann die fünffache Nutzanwendung nach 2 Tim. 3, 16 und Röm. 15, 4, wo zur „Lehre, Widerlegung, Strafe und Ermahnung" noch der Begriff des „Trostes" hinzugefügt ward. Von diesen erhielt besonders der ἔλεγχος, welcher die Polemik gegen die Irrlehrer, die gewöhnlich schon in der Predigt enthalten war, nochmals aufnahm, den grössten Umfang; er war aber den Predigern meist so sehr geläufig, dass er oft gar nicht concipirt sondern nach einer Angabe bei Schuler (p. 188) nur die Bemerkung hinzugeschrieben wurde: „hier wird gezankt". Der Mangel an Inhalt zeigte sich auch in den Anstrengungen, die Predigt durch Heranziehung von gelehrten Notizen, von Stellen des hebräischen Textes und aus Kirchenvätern auszudehnen, was auf Val. Andreä's Betrieb in Würtemberg zusammen mit dem ärgerlichen Schimpfen verboten wurde.*) Derselbe Mangel machte sich bemerklich in den unnützen Wortklaubereien bei der Texterklärung und in dem barocken Humor,**) womit man dieselben Bilder nicht nur durch ganze Predigten sondern selbst durch ganze Jahrgänge hindurch zerarbeitete.***) Die Homiletik brachte diese Kunst immer mehr in Regeln und für jede mögliche Gedankenverbindung ward eine besondere Methode festgestellt. „Christliche Sittenlehre, sagt Schuler (p. 207), wurde durch den grössten Theil dieses Zeitalters fast gar nicht gelehrt". Er weiss nur ein paar Beispiele, wo gegen künstliche Frisuren und gegen den Tabak geeifert wird, anzuführen. Doch war in der ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts die Predigt immer noch einfacher, praktischer und biblischer als in der zweiten Hälfte; †) und gerade bei denen, welche in dem Streite gegen die letzten Epigonen Melanchthon's die Vorkämpfer waren, z. B. bei Hülsemann, zeigt sie sich am verbildetsten.

§ 5.

Von Ph. Jac. Spener bis auf die Gegenwart.

Eine durchdringende reformatorische Einwirkung auf die Predigtweise war erst Ph. Jac. Spener (1635—1705) vorbehalten. Schon unter seinen 6 piis desideriis, welche im Jahre 1675, den lutherischen Thesen vergleichbar, eine neue Reformation der wieder

*) Vergl. Schuler I, 173.

**) Der aber doch immer noch volksmässiger, eindringlicher und gehaltvoller war als die lateinisch redende Gelehrsamkeit und Polemik. Schuler I, p. 320.

***) Vergl. die Beispiele bei Schuler I, 341, 197. 324—25.

†) Hierauf hat erst A. Tholuck aufmerksam gemacht in seiner Schrift: „Geist der lutherischen Theologen Wittenberg's im Verlauf des XVII. Jahrhunderts". Hamburg und Gotha 1852. p. 69 ff. und p. 257 ff.

scholastisch oder talmudisch gewordenen evangelischen Kirche eröffneten, indem sie die drückendsten Hauptgebrechen derselben zusammenfassten, war das dritte und das sechste die Forderung einer besseren und erbaulicheren Predigtweise mit Abstreifung der Kunst, durch welche man hier zu glänzen pflege, und der Gelehrsamkeit und Polemik, welche nicht dahin gehören.*) Es ist bezeichnend, dass es auch nachher in seinem Streite mit Carpzov die Homiletik war, deren Geringschätzung ihm die Lutheraner, welche die Zahl der homiletischen Methoden auf 100 gebracht hatten, besonders zum Vorwurfe machten.

Soweit nun die Einwirkung Spener's und des Pietismus reichte, ward der Stoff der Predigt wieder durchaus nach dem Zwecke der Erbauung des christlichen Lebens der Gemeine und zugleich wieder unmittelbar biblisch gewählt mit Ablehnung des durch die Gegner Melanchthon's eingedrängten Dazwischentretens symbolischer Tradition. Freilich verband sich damit auch ein Extrem der Abwendung von der festen, objectiven, dogmatischen Lehrüberlieferung zum subjectiven Erfahren und Erleben und von der Kirche im Grossen und eine Geringschätzung aller Kunst und Form in der Darstellung, welche bald zu einer bedenklichen Vernachlässigung der Form führen musste.

Erst zu Anfang des XVIII. Jahrhunderts kam es bei einigen von denen, in welchen sich die guten Nachwirkungen der pietistischen Schule nicht mit Geringschätzung weltlicher Wissenschaft und Kunst sondern mit humanistischer Bildung verbanden, zu einer Vermittelung dieser Elemente auch in der Predigt, d. h. zu einer biblischen, auf Erbauung und Bedürfniss der Gemeine berechneten und doch auch eine höhere Kunstform nicht verschmähenden Predigt. Der hervorragendste von diesen ist Joh. Lor. v. Mosheim (1694 oder 93 bis 1755), welcher an englischen und französischen Mustern sich gebildet hatte und überhaupt zu den geistvollsten deutschen Gelehrten und Schriftstellern jener Zeit gehörte.

Bald aber führte dann die zunehmende Aufmerksamkeit auf die Form und eine neue Scheidewand, welche durch Veränderungen in

*) Diese Pia desideria sind: 1) Verbi divini opulentior inter nos habitatio, 2) Restitutio et exercitium spiritus sacerdotii, 3) Inculcatio, quod Christianismus non in theoria sed in praxi consistat, 4) Controversiae quomodo tractandae (preces pro errantibus; non omnis disputatio bona), 5) Educatio ministrorum academica, 6) Concionum formatio ad majorem aedificationem. Ph. Jac. Spener's Pia desideria oder Hertzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren evang. Kirchen, sampt einigen dahin einfältig abzweckenden christl. Vorschlägen. Frankf. a. M. 1676. Vergl. Spener's Pia Desideria und ihre Erfüllung. E. L. Th. Henke, Marburg 1862. W. Hossbach, Ph. Jac. Spener und seine Zeit. Berl. 1861. Th. I, p. 330.

der Theologie zwischen Geistlichen und Gemeinen sich aufrichtete, theils zu übertriebener Werthlegung auf Sprache, Einkleidung und Gewähltheit des Ausdruckes, theils auch zu einer religiösen Entleerung des Inhaltes. So schon unter dem Einflusse der Wolfschen Philosophie, so noch mehr in der Periode der Aufklärung. Schon durch die von der ersteren berührte Theologie wurde nämlich die meist bloss scheinbare Gründlichkeit ihres Beweisverfahrens auch der Predigt und der Gemeine aufgezwungen und die Gedankenarmuth suchte sich unter endlosen Erklärungen und Definitionen der Textesworte zu verbergen. Durch die Theologie der Aufklärungsperiode aber wurde die Gemeinschaft zwischen Predigern und Gemeinen noch mehr zerrissen, so dass jene in pädagogischer oder auch bureaukratischer Superiorität auf diese herabsahen. So wurde nun entweder die Gemeine wie zur Zeit der so ganz entgegengesetzten rechtgläubigen Theologie des XVII. Jahrhunderts wieder mit Polemik und theologischer Wissenschaft belästigt, oder es ward schonender das streitig gewordene dogmatische und historische Gebiet vermieden und nur das noch gemeinsame einer abstrakten natürlichen Religion und das der Sittenlehre betreten, wo nicht gar, wenn auch hier der Boden wankte, schale Klugheits- und Nützlichkeitsregeln des gemeinen Lebens vorgetragen wurden.*) Doch, auch wo dies nicht geschah, schien es nöthig, sowohl den neuen Lehrstoff als auch den Rest des alten, welchen man noch praktisch fand, in die Sprache des ungebührlich geringgeschätzten Volkes zu übertragen und daher eine besondere pädagogische Aufmerksamkeit auf die Form der Predigten oder, wie man jetzt wohlklingender und vornehmer fand, der „Kanzelreden“ zu richten. Auch dieses Extrem des Pädagogischen und Hyperpraktischen diente zur Abhülfe gegen ein anderes Extrem. Sollte die Predigt Wort Gottes und Zustände der Gegenwart vergleichen und vermitteln, diese an jenem messen, so durfte sie nicht bloss gelehrt bei dem Worte Gottes verweilen, sondern musste auch der Gegenwart eine eingehende Betrachtung und fleissiges Studium widmen.

Zu Ende des XVIII. und Anfang des XIX. Jahrhunderts führte die positivere Philosophie, welche auf die bloss negative Aufklärungsperiode folgte, zwar noch nicht zu einer befriedigenden Religionsphilosophie, aber doch besonders in Kant zu der Anerkennung der ethischen Gesetze als göttlicher Gebote und schon dadurch zu einem ernsteren zugleich religiösen und ethischen Interesse, welches auch den Moralpredigten mehr Inhalt und Leben gab, selbst

*) Vgl. bei Schuler III, p. 206, I, p. 153 Tabakspredigten; andere Beispiele siehe bei Tholuck in der angeführten Schrift.

wenn diese nicht, wie Wegscheider's „Versuch, die Hauptsätze der philosophischen Religionslehre in Predigten darzustellen" (Hamburg 1801) ausdrücklich zu Ueberlieferungsformen kantischer Philosophie bestimmt waren. Der zunehmende historische Sinn liess zugleich, besonders unter Herder's Einfluss, wieder Schönheit und Erhabenheit und schon darin wieder eine Spur des Göttlichen in der Schrift erkennen und brachte dadurch den älteren historischen Supranaturalismus und den Rationalismus der kantischen Zeit einander näher. Die Predigt, welche auf diesem Boden erwachsen ist und noch jetzt weithin fortwirkt und in Reinhard (1753—1812) ihren Hauptrepräsentanten hat, hat eine ernste, verständige (bei Reinhard selbst sehr einsichtsvolle), ethische und psychologische Prüfung der Zustände des einzelnen christlichen Lebens in der Gegenwart nach biblischen Anknüpfungspunkten zum Hauptinhalt, also einen den ursprünglichen Zwecken der ὁμιλία und νουθεσία der alten Kirche keineswegs widerstreitenden, wenn auch, ihrer Zeit gemäss, einseitigen Charakter. Nebenbei hat sie auch eine versöhnende, apologetische Tendenz, indem sie durch Zugeständnisse, welche sie dem Unglauben der Zeit macht, diesen gegen die christliche Lehre versöhnlicher zu stimmen sucht, oft auch statt auf blosse Verdächtigung auf mühsame Widerlegung desselben eingeht. Mit dem religiösen und nationalen Aufschwunge des deutschen Volkes im Jahre 1813 stand diese Richtung nicht nur nicht in Widerstreit, sondern in manchen ihrer Träger, wie in Löffler, Tzschirner u. a., sogar in lebendiger Wechselwirkung. Die auf die Form der Predigt verwandte Mühe und Sorgfalt war, ähnlich wie in den Tagen des Chrysostomus, als ein den humanistischen und ästhetischen Neigungen des Zeitalters gemachtes Zugeständniss und als unwillkürliche Wirkung derselben gerechtfertigt und nothwendig.

Aber freilich ein eigentliches kirchliches Element, ein Zug evangelischer Gemeinschaft und evangelischer Freudigkeit ging durch diese lehrreichen und nützlichen „Religionsvorträge" und „Kanzelreden" nicht hindurch. Ihr gesetzlicher Standpunkt liess sie auch nicht recht mit dem sie umgebenden Cultus zusammenwachsen, sondern diesen bisweilen neben ihnen entbehrlich erscheinen [für manche Gemeineglieder freilich wohl auch sie neben diesem].

Auch auf diesem Gebiete war ein entscheidender Schritt zur Wiederherstellung dem letzten grossen Theologen, welchen die evangelische Kirche gehabt hat, vorbehalten. In Schleiermacher's Predigten (1768—1834), wie sehr sie auch alle Anforderungen von Gedankenreichthum und Classicität der Form in einem auch die Verächter der Religion wieder heranziehenden Masse befriedigten, war doch das Grösste jene starke Sehnsucht nach Gemeinschaft,

nach dem Fallen der alten Schranke zwischen Gemeine und Prediger, hervorgehend aus dem Gefühle, nichts zu vermögen ohne die Wechselwirkung beider und ohne das faktische Erfülltsein von einerlei Geist und Leben. Dadurch wurde der Geistliche auch in der Predigt wieder der „Mund der Gemeine", d. h. der docirende und gesetzliche Standpunkt war wieder verlassen, und eine freudige Bezeugung des Gemeinsamen, wofür der Geistliche etwa nur einen vollendeteren Ausdruck vor den übrigen Gemeinegliedern voraus zu haben schien, an die Stelle getreten. Eben dadurch ward auch die Predigt wieder mehr zu einem Cultusakte und dem übrigen Cultus innerlich conformer. Die Apologetik aber, das Eingehen auf die Standpunkte des Unglaubens wurde absichtlich aufgegeben, schon weil dieses Aufgeben selbst apologetisch das Wirksamste schien, freilich unter reichster Verwendung aller sonstigen geistigen Ausrüstung, welche auch die Entfremdetsten unter den gebildeten Verächtern des Christenthums zurückzugewinnen geeignet war.

Wenige sind in dieser Richtung gefolgt, zum Theil weil die Sehnsucht nach einer grossen Gemeinschaft wieder vermindert ward durch alte und neue Parteiungen und separatistische Gelüste, die Nachwirkungen der alten theologischen Schulen auf das kirchliche Leben. Darum ist es denn auch von dieser Seite her nicht zu einer grossen Wiederherstellung der Festlichkeit und Volksthümlichkeit des evangelischen Cultus, nicht zu einer einmüthigen Vereinigung der verschiedenen Richtungen und Anschauungen gekommen.*)

Der rationalistischen Predigt, welche nicht so scholastisch und unpraktisch wie die rechtgläubige des XVII. Jahrhunderts geworden war, hat sich ähnlich, wie jener die pietistische entgegentrat, eine glaubensvollere nebengeordnet, deren Inhalt nicht mehr Philosophie und Ethik, sondern Glaubenslehre und evangelische Geschichte ist, und deren Vorzug die ungetheilte Dankbarkeit und Verehrung für dieselbe und Hingebung an dieselbe ist. Sie ist durch diese Vorzüge einem Theile der deutschen Gemeinen wieder viel näher gekommen und hat sich in dieser Gemeinschaft auch von kleinlicher Aufmerksamkeit auf Form und Auswahl befreit, hie und da sogar wie in Dräsecke, Krummacher, Harms und Tholuck der spielenden Form des XVII. Jahrhunderts sich genähert. Diese Richtung hat es jedoch zuweilen in zuversichtlicher Selbstschätzung und Selbstverkündigung

*) Wie nationale Feste ohne ein religiöses Element roh sind, so sind religiöse ohne die Macht nationaler Gemeinschaft matt und separatistisch. Trennung von Kirche und Staat ist nichts anderes als das Zerhauen des Kindes im salomonischen Urtheil um einer Auskunft, einer Doktrin, einer abstrakten Consequenz willen.

an fleissigem Eingehen auf die mannigfachen, gemischten Zustände christlichen Lebens in der Gemeine, an dem Aufsuchen und Stärken jedes noch übrigen christlichen Lebenszeichens in jeder Form und an dem Bemühen, die durch die Schulen stark gefährdete Gemeinschaft zusammenzuhalten, fehlen lassen. Dagegen hat sie, selbst abhängig von Rückwirkungen der theologischen Schule, oft die Christenheit nur in der kleinen Schaar der in der Lehre specieller Beistimmenden zu sehen vermocht und darum den Ton des missionirenden κήρυγμα im evangelischen Cultus erhoben, als bestünde gegen alle Verheissung gar keine Kirche und kein Christenthum mehr.

So stehen in der gegenwärtigen deutsch-evangelischen Predigt besonders diese beiden Richtungen divergirend und darum die eine fast immer einer Ergänzung durch die andere bedürftig gegenüber: die eine in Zustände der Gegenwart sich vertiefend mit geringeren biblischen Grundlagen, die andere in Schrift und Kirchenlehre sich vertiefend oft ohne bei der Gegenwart anzukommen; die eine dem Extrem des Moralisirens, die andere dem des Dogmatisirens ausgesetzt; die eine voll pädagogischer Sorgfalt und Umsicht (selbst für die Form) bis zur Kleinlichkeit und Gedrücktheit, die andere in lyrischen Bekenntnissakten bis zum Vergessen der Gemeine und ihrer besonderen Denkart und Empfänglichkeit sich ergehend; die eine nach dem vorliegenden Bedürfniss der Herstellung und Versöhnung apologetisch, die andere eine einfachere Bezeugung und unvermitteltes κήρυγμα, mit der Gefahr der Gleichgültigkeit gegen die in ihrem Glaubensleben Gestörten und gegen deren Bedürfnisse. Die Seltenheit einer grossen und allgemeinen Wirkung der gegenwärtigen Predigt wird auch in diesen Einseitigkeiten, in der Kälte der ersteren und in der Selbstgenügsamkeit der anderen, ihren Grund haben, also darin, dass die Predigt so selten die rechte Freude an dem Evangelium als einer δύναμις εἰς σωτηρίαν mit dem sorgfältigsten Eingehen auf die Zustände und Bedürfnisse der Gegenwart verbindet (Matth. 13, 52).*) Nur in den Jahrhunderten hat die Kirche eine grosse Einwirkung auf die Völker ausgeübt, wo ihre Vertreter überhaupt die höchste in einem Zeitalter erreichbare Bildung nicht verdächtigten sondern besassen und darin von keiner Classe gebildeter Laien sich übertreffen liessen.

Hiermit wird nun auch der Zustand der Predigt in der refor-

*) „Darum ein jeglicher Schriftgelehrter, zum Himmelreich gelehrt, ist gleich einem Hausvater, der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorträgt."

mirten Kirche zugleich mit charakterisirt sein. Die reformirte Kirche erhielt auf dem Gebiete der Predigt in ihren Reformatoren zwar kein Vorbild wie das Luther's, dessen Predigtweise mit ihrer ächten Volksmässigkeit ohnehin auch unter den Lutheranern nicht lange befolgt werden konnte; doch wurde auch in ihr von Anfang an die ganze Bedeutung der Predigt für die evangelische Kirche anerkannt, wie denn schon Zwingli prophetia und praedicatio fast als zwei Namen für ein und dieselbe Sache gebraucht. Es kam sogar im XVII. Jahrhundert bei den reformirten Predigern, welche von neuer Tradition und Scholastik nicht so sehr eingeengt waren, weniger zu jenen hölzernen Formen und zu jenem Liturgisiren der Predigt, und es blieb ihnen mehr der biblische und volksmässige Charakter. Für die Form der reformirten Predigt ausser Deutschland war ferner die frühere Regeneration der Nationalliteratur in Frankreich und England sehr günstig. So werden z. B. die Predigten des Jacques Saurin*) aus Nîmes (geb. 1677, gest. im Haag 1730) auch von katholischen Homileten bewundert. Ihr Inhalt zeigt auf biblischem Grunde eine allseitige Welterfahrung eines reichen Lebens, wie sie den lutherischen Rechtgläubigen in Leipzig und Wittenberg nicht zu Theil zu werden pflegte. Dieselbe Rückwirkung zeigte sich auch in der englischen Kirche, z. B. bei Joh. Tillotson (geb. 1630, gest. 1694)**), nur dass hier die Predigt, von einer entwickelten Liturgie umgeben, sich auch in festeren Formen entwickelte, so dass die Prediger, um nöthigenfalls einer Censur unterworfen werden zu können, eine lange Zeit zum wörtlichen Ablesen der Predigt verpflichtet wurden, eine Sitte, welche dort heute noch vielfach üblich ist.

In der katholischen Kirche hat die Predigt in den drei letzten Jahrhunderten theils den missionirenden und propagandistischen Charakter des κήρυγμα, so besonders in der Predigt der Jesuiten, behalten, theils ist sie im näheren Zusammenhange mit dem Beichtstuhle ethische Strafpredigt geworden. Auch die komische Predigt, welche nicht etwa nur vereinzelt wie in Abraham a Sancta Clara (1642 bis 1709)***) auftrat, ist ihr bis heute nicht fremd geworden.

Wie überhaupt nach einem schon angedeuteten, inneren Zusammenhange jede reformatorische Regung, jede Erhebung über das liturgisch Fixirte, jede Nöthigung zur Apologetik auch einen Aufschwung der Predigt herbeizuführen pflegt, so sind in Frankreich die Zeiten der

*) Vergl. Lentz a. a. O. II, p. 292 ff.

**) Lentz p. 308 ff.

***) „Abrah. a S. Clara's Sämmtl. Werke", Passau 1834 u. f.; Lindau 1856 u. f. Sein eigentlicher Name: Ulrich Megerle.

gallicanischen Kirchenfreiheiten, der Kampf um dieselben und der Wetteifer mit den Jesuiten durch die Namen Fénélon, Bossuet, Fléchier, Bourdaloue, Jaques Bridame (1642—1706) und später Massillon (gest. 1742) bezeichnet.*) In Deutschland hat auch hier wie beim Kirchengesange die katholische Kirche den Forderungen der Reformation und dem Protestantismus mit Erfolg nachgestrebt, wenn auch der vorbereitende gesetzliche Charakter oder der Charakter der eigentlichen offensiven Propaganda, wie in der jesuitischen Reisepredigt, der katholischen Predigt der natürlichste geblieben ist.

II. Geschichte der theoretischen Homiletik.

§ 6.

1) Vor der Reformation.

Erst nachdem die christliche Homilie aus ihrer gesprächsartigen Unmittelbarkeit und aus den verborgenen Kreisen der verfolgten Christengemeine nach der Versöhnung mit dem Staate in die Oeffentlichkeit vor grosse und sehr gemischte, zum Theil verbildete und ungünstig gestimmte Gemeinen herausgetreten war, bedurfte sie zur grösseren Angemessenheit ihrer Erscheinung in diesen neuen Umgebungen und zur grösseren Sicherheit ihrer Wirkung der genaueren Vorschriften für ihre Form. Nur einzelne Andeutungen über die Art, wie zu predigen sei, finden sich bei Origenes, Cyprian, Lactanz und Arnobius.**) Ihre ersten Vorschriften und Regeln erhielt die Predigt in enger Verbindung mit den Schulen der weltlichen Rhetorik. Ein alter erfahrener Lehrer der letzteren wurde der erste und zugleich für alle Zeiten einflussreichste homiletische Schriftsteller. Augustin's Schrift: De doctrina christiana [etwa gegen 397], besonders das vierte und letzte, erst 426 oder 427 hinzugefügte Buch derselben, hat nicht eigentlich, wie der Titel besagt, die christliche Lehre, sondern die Schrifterklärung zum Hauptgegenstande, und zwar redet lib. I von dem Hauptinhalte der Schrift, lib. II und III von den Bezeichnungen desselben und ihrem Verständniss, von den figürlichen

---

*) Nisard: Les grands sermonnaires français in der Revue des deux mondes. Paris 1857. Th. VII, p. 410—35. — Bossuet. Bourdaloue. Massillon. — P. Jacquinet: Les prédicateurs du XVII. siècle avant Bossuet. Paris, Didier 1863. — Vergl. ferner: Joh. Nepomuk Brischar, „Die kathol. Kanzelredner Deutschlands seit den letzten drei Jahrh.“ Bd. IV: Die Kanzelredner aus dem Jesuitenorden. Schaffhausen 1870.

**) Dieselben sind zusammengestellt bei Paniel a. a. O. p. 167 ff., 230 f. Vergl. auch Schmid a. a. O. p. 105 ff.

Bezeichnungen, von Sprachkenntniss und den Hülfswissenschaften für die Sacherklärung. Schon hier wird (II, 36. 37)*) neben Philosophie und Dialektik auch die Beredsamkeit erwähnt. Im lib. IV nun aber will er angeben, wie die so gefundene Schriftlehre vorzutragen sei. Während also lib. I—III von dem Modus inveniendi des Schriftinhaltes handeln, zeigt lib. IV den Modus proferendi. Obgleich Augustin früher selbst Rhetor war, lehnt er es hier doch ab, rhetorische Vorschriften geben zu wollen [wennschon, wie er sagt, die Jugend besonders wohlthue, sich in der Kunst der Rhetorik auszubilden]. Vielmehr gewinnt er für die Wissenschaft, welche er mittheilen will, sogleich die Geschiedenheit von der antiken Rhetorik und die Selbständigkeit einer christlichen theologischen Wissenschaft, indem er zeigt, dass Vieles, was für die Rhetorik ein Gegenstand grosser Wichtigkeit sei, z. B. schöner Periodenbau, rhetorische Figuren u. s. w., für die christliche Predigt unwesentlich, sogar, wenn es zerstreuend wirke, nachtheilig sei. Die rechte Weisheit, welche dem christlichen Prediger die heilige Schrift geben werde, und die rechte Liebe zur Sache werden ihn auch die rechten Formen und Figuren viel besser finden lassen, als wenn er sie erst nach rhetorischen Vorschriften suche, an welche er während seiner Rede doch nicht denken könne. Anderes nimmt Augustin aber doch aus der alten Rhetorik auf, so den Unterschied der drei Arten der Sprachbehandlung (c. 12), das docere, delectare und flectere**), das Submisse, temperate und granditer***) und die nothwendige Abwechslung derselben nach der Verschiedenheit des Stoffes. Er erläutert dies aber nicht mit Beispielen aus weltlichen Rednern, sondern mit Stellen aus den paulinischen Briefen†), aus Cyprian und Ambrosius, auch einmal mit

*) C. 36. „Item scientia definiendi, dividendi atque partiendi, quamquam etiam rebus falsis plerumque adhibeatur (sc. von den Rhetoren), ipsa tamen falsa non est, neque ab hominibus instituta sed in rerum ratione comperta etc.“ C. 37. „Sunt etiam quaedam praecepta uberioris disputationis, quae jam eloquentia nominatur, quae nihilo minus vera sunt, quamvis eis possint etiam falsa persuaderi... Nam neque hoc ab hominibus institutum est, ut caritatis expressio conciliet auditorem, aut ut facile quod intendit, insinuet brevis et aperta narratio, et varietas ejus sine fastidio teneat intentos etc.“

**) Lib. IV, c. 4. Die Aufgabe des Predigers: Debet igitur divinarum Scripturarum tractator et doctor, defensor rectae fidei ac debellator erroris, et bona docere, et mala dedocere, atque in hoc opere sermonis conciliare adversos, remissos erigere, nescientibus quid agatur, quid exspectare debeant intimare.“

***) Lib. IV, c. 17. „Is igitur erit eloquens, qui poterit parva submisse, modica temperate, magna granditer dicere, Cicero de Oratore.“

†) c. 7. Eine κλίμαξ oder gradatio weist er z. B. in Röm. 5, 3. 4 nach; ferner κῶλα et κόμματα oder membra et caesa in 2 Cor. 11, 16 etc.

einem eigenen Erfolge in Mauretanien bei einem Aufstande [IV, 24], wo er sich nicht habe begnügen können mit den Beifallsbezeugungen, welche stets nur Beweis für das delectare wären, sondern nicht geruht habe, bis der Beifall den Thränen gewichen sei, welche erst für das flectere bewiesen. *) Dagegen war es wohl keine Regel der alten Rhetorik, wenn er c. 15 vorschreibt, dass der Prediger sich zuerst durch Gebet vorbereiten solle**), wodurch Gott ihn die Auswahl der Gegenstände lehren werde, welche gerade im gegenwärtigen Augenblicke die wirksamsten sein werden. Dass dies so wenig wie das Wort: „es wird euch gegeben werden zur selbigen Stunde", die Nothwendigkeit weiterer Bemühungen und weiterer Belehrungen darüber nicht ausschliessen solle, zeigen die Vorschriften in den Pastoralbriefen.***) Auch beim Auftreten vor der Gemeine soll der Prediger mit Gebet beginnen (c. 30)†), und sein Leben soll so beschaffen sein, dass es seinen Reden nicht widerspricht (27 und 29).

Weniger eigentliche Vorschriften für Rhetorik und Homiletik kommen bei dem grössten griechischen Prediger derselben Zeit, bei Chrysostomus, vor und in seiner Schrift vom Priesterthum [sechs Bücher περὶ ἱερωσύνης] gehört nur Einzelnes hierher. Im V. Buche besonders fordert er gerade für den begabten Prediger die fleissigste Vorbereitung, dazu immerwährendes Studium der Schrift, Unabhängigkeit vom Beifall der Menge u. dergl. Auch in seinen Homilien finden sich gelegentliche homiletische Winke.††) So dringt er z. B. auf längere Eingänge (προοίμια), da die Gemeine zerstreut durch Geschäfte aller Art in die Kirche komme und erst der Sammlung bedürfe. Mit

*) „non tamen egisse aliquid me putavi, cum eos audirem acclamantes, sed cum flentes viderem Acclamationibus quippe se doceri et delectari, flecti autem lacrymis indicabant."

**) c. 15. „Ipsa hora jam ut dicat accedens, priusquam exserat proferentem linguam, ad Deum levet animam sitientem, ut eructet quod biberit, vel quod impleverit (sc. animam) fundat. . . . quis novit quid ad praesens tempus, vel nobis dicere, vel per nos expediat audiri, nisi qui corda omnium videt?

***) C. 16. „Sicut enim corporis medicamenta, quae hominibus ab hominibus adhibentur, nonnisi eis prosunt, quibus Deus operatur salutem, qui et sine illis mederi potest, cum sine ipso illa non possint, et tamen adhibentur; et si hoc officiose fiat, inter opera misericordiae vel beneficentiae deputatur: ita et adjumenta doctrinae tunc prosunt animae adhibita per hominem, cum Deus operatur ut prosint, qui potuit Evangelium dare homini, etiam non ab hominibus neque per hominem."

†) C. 30. „Sive autem apud populum vel apud quoslibet jamjamque dicturus . . . . oret ut Deus sermonem bonum det in os ejus. Als Beispiel dafür Esther 14, 13.

††) Gesammelt sind sie von Paniel a. a. O. p. 338 ff. und Kramer in seiner Abhandlung zu seiner Ausgabe der Homilien des Chrysostomus.

besonderem Nachdrucke hebt er öfter hervor, dass es bei dem Widerstreben in der Gemeine dem Prediger nicht an Beredsamkeit fehlen dürfe, und dass ohne sie keiner des bischöflichen Amtes würdig sei. Aehnliche gelegentliche Aeusserungen finden sich auch bei Basilius und Gregor von Nazianz.

Allein wie die Zeit der hervorragenden Kirchenlehrer und Prediger mit dem V. und VI. Jahrhundert, als die Bildungsanstalten, aus denen sie hevorgegangen waren, geschlossen wurden, rasch wieder endigte, so verschwanden auch wieder diese ersten Anfänge einer Homiletik. Im Cultus wurden die festen, liturgisch geordneten Functionen sehr bald die Hauptsache, die Predigt aber fast aus dem Cultus hinausgedrängt. Daher bedurfte es denn auch in den Anweisungen für die Verwaltung des priesterlichen Amtes kaum noch homiletischer Regeln. Rhabanus Maurus, welcher als Mönch in Fulda seine drei Bücher De clericorum institutione et caerimoniis ecclesiae schrieb, giebt erst am Schluss (von c. 19 an) allgemeine rhetorische und dann auch specieller homiletische Vorschriften meist nach Augustin (de doctrina christiana) und mit ausdrücklicher Berufung auf ihn, doch auch gute eigene Bemerkungen.*) Alle diese älteren Homileten, Augustin und Chrysostomus nicht ausgenommen, betrachten als eine Hauptaufgabe der Predigt eine apologetische, die Widerstrebenden heranziehende Wirkung. Bei Rhabanus sind c. 28 die Zwecke der Predigt, wörtlich nach Augustin's De doctrina christiana IV, 4, so zusammengefasst: bona docere, mala dedocere atque in hoc opere sermonis conciliare aversos, remissos erigere, nescientibus quid agere, quid exspectare debeant, insinuare."

Auch im späteren Mittelalter sind eigentliche Beiträge zur Homiletik nur selten, da auch die Scholastiker der Predigt und dem christlichen Volksunterricht keine grosse Aufmerksamkeit schenkten. Zu den Wenigen, bei welchen Einiges zu finden ist, gehört aus dem XII. Jahrhundert Alanus ab Insulis (aus Lille oder Ryssel), gest. 1203, dessen Summa de arte praedicatoria sehr verständige homiletische Anweisungen enthält. Er giebt z. B. Vorschriften zu Dispositionen über biblische Begriffe, über Tugenden und Laster. Unter anderem findet sich auch schon der Gedanke bei ihm, dass den fidelibus gepredigt werden müsse, da die Halsstarrigen das göttliche Wort doch verachteten.**) Die Predigt definirt er so: (Praedicatio est) manifesta et publica instructio morum et fidei, informationi

---

*) C. G. H. Lentz a. a. O. Th. I, p. 219 ff.

**) „Indignis et obstinatis subtrahenda est praedicatio!"

hominum deserviens ex rationum semita et auctoritatum fonte proveniens.*)

Ferner gehört hierher Guibert von Nogent sous Couci (im Bisthum Laon), gest. 1124, unter dessen zu Paris 1651 herausgegebenen Werken sich eine kleine Schrift findet: Liber, quo ordine sermo fieri debeat. Hier dringt er besonders auf zweierlei: in Hinsicht der Form auf Kürze, denn sonst könnten die Zuhörer die Predigt nicht behalten, und für den Inhalt auf ethische Stoffe, weil man über diese verständlicher reden könne als über die Mysterien des Glaubens. Doch müsste die Sachkenntniss hier nicht nur aus Büchern, sondern durch Nachlesen im Buche des eigenen Herzens erworben werden. Die innere Erfahrung lehre alle Veränderungen der Seelenzustände, aber auch die Mittel, welche Gott anbiete, um vom Falle wieder aufzurichten.**)

Aus dem XIII. Jahrhundert ist hier zu nennen: Humbert de Romanis, Dominikaner und 1524 General des Ordens (starb 1277). Er verfasste zwei Bücher De eruditione concionatorum***), wohl besonders zur Anweisung für seine Ordensbrüder bestimmt, denn praedicator bedeutet, was Lentz und Schmid übersehen, nicht bloss Prediger überhaupt, sondern auch Dominikaner im Besonderen. Das erste Buch handelt von den Erfordernissen religiosorum praedicatorum im Allgemeinen, und das zweite — und dies mochte für die Berufsthätigkeit der Dominikaner besonders nöthig sein — de modo promte cudendi sermonem, d. i. eine Anweisung, wie man schnell für einen Stoff die geeigneten Formen finden könne; dabei wird von Weitläufigkeiten z. B. der Exordien, von Künstlichkeit und Gewaltsamkeit der Texterklärung abgemahnt.†)

Im XV. Jahrhundert vermehrten sich die lateinischen Postillen††) als Noth- und Hülfsbüchlein, aus welchen in der Landessprache gepredigt wurde. Viele sind gedruckt, z. B. unter dem Titel: Sermones dormi secure, quia sine cura incorporari et populo predicari possunt. Sermones parati, Sermones predicabiles, Gemma predicantium u. a.†††)

---

*) Näheres über ihn bei Lentz a. a. O. Th. I, p. 232 ff.

**) Vergl. Lentz a. a. O. p. 235 ff.

***) Bibl. maxim. P. P. Bd. XXV, p. 425 ff. — Vergl. Lentz p. 239 ff. — Schmid p. 260 ff.

†) Die Rhetorica divina oder das oratoria eloquentiae divinae des Bischofs Wilhelm Alvernus von Paris, gest. 1249 (gedruckt zu Paris 1516), ist nur eine Abhandlung über das Gebet.

††) Postille entstanden aus Post illa sc. verba Domini sive Scripturae Sacrae.

†††) Vergl. J. Geffcken, „Der Bilderkatechismus etc." p. 13.

Kurz vor der Reformation aber sehen wir nun Joh. Reuchlin und Desiderius Erasmus, die beiden deutschen Gelehrten, welche der Reformation in Sachen der Schule und der Wissenschaft besonders den Weg zu bereiten berufen waren, auch der lange vernachlässigten Predigt sogleich durch homiletische Schriften sich annehmen. Von Reuchlin giebt es einen Liber congestorum de arte praedicandi Pforzheim 1502 oder 1504, worin er eine Uebertragung allgemeiner rhetorischer Vorschriften auf die Predigt versucht.*) Viel bedeutender und umfangreicher ist die Schrift von Erasmus, Ecclesiastes sive concionator evangelicus libri IV, eine seiner letzten Schriften, welche er zu Basel 1535, ein Jahr vor seinem Tode, auf Anregung seiner englischen Freunde schrieb und dem Bischof von Rochester zueignete.**) Ausgehend von der Wichtigkeit des Predigerberufes, welcher erhabener sei als der Beruf der Könige, giebt er in lib. I die Eigenschaften an, deren es zu einem solchen Amte bedürfe: die genauste Kenntniss der heiligen Schrift und der Kirchenväter, Verstand, Muth, Leichtigkeit des Ausdruckes, ein reines Herz, ein unbefleckter, guter Name, grosser Glaube, brennende Liebe. Er erinnert zugleich daran, wie der Verfall der Predigt und der Verfall der Kirche immer verbunden gewesen seien. Im II. Buche liefert er dann aus seiner reichen Gelehrsamkeit eine kritische Beschreibung von einer Menge alter heidnischer und christlicher Schriftsteller hinsichtlich ihrer Beredsamkeit und ihrer Mustergültigkeit nach dieser Seite. So bespricht er Plato, Demosthenes, Cicero, Tacitus, Livius, Seneca, dann Basilius und Chrysostomus, welche die genannten selbst schon nachgeahmt hätten, Athanasius, Ambrosius, Cyprianus, Hieronymus, Augustin, Gregor den Grossen bis herab auf den heiligen Bernhard. Im III. Buche beschreibt er hierauf den Gebrauch, welchen der Prediger von Dialektik und Rhetorik zu machen habe, und im IV. den Gebrauch der heiligen Schrift. Hier ist also vorzugsweise lehrreicher Stoff für die Ausbildung und Selbstbildung des Predigers gegeben; doch fehlt es auch nicht an specielleren Regeln z. B. über Eingänge, Thema und Disposition. Die Predigt soll nicht mehr als drei Theile haben, diese aber streng geschieden (vitanda est semper partium turba).***)

Aus dem Anfange des XVI. Jahrhunderts ist auch noch ein homiletisches Werk von Joh. Ulrich Surgant, eines baseler Predigers zu nennen: Manuale Curatorum, predicandi praebens modum,

*) Vergl. Lentz a. a. O. Th. I, p. 420.

**) Lentz Th. II, p. 5 ff.

***) Das Buch ist neu herausgegeben von Fr. A. Klein, Leipzig 1820.

tam latino quam vulgari sermone practice illuminatum etc.", im XVI. Jahrhundert öfter, wahrscheinlich zu Basel gedruckt, z. B. 1503, 1507 etc., auch schon mit deutschen und französischen Gebetsformularen etc. versehen.*)

§ 7.

Von der Reformation bis zur Gegenwart.

Die Reformatoren, wie dringend sie auch die Predigt für den Cultus zurückforderten, schienen doch nicht darauf zu rechnen, dass alle Geistlichen für eigene homiletische Productionen hinlänglich fähig und gebildet wären. Für solche, denen eigene Leistungen nicht gelängen, schrieb Luther seine schon erwähnte Kirchenpostille.**) Was er nun hier selbst als Muster leistete, das wurde wohl beachtet und bewundert, auch auf Regeln zurückgeführt, z. B. in Conrad Porta's Pastorale Lutheri (Leipzig 1586, neu herausgegeben Nördlingen 1842). Aber gerade die besten Eigenthümlichkeiten Luther's waren nicht so leicht nachzuahmen wie die geringfügigen, und bald beschied man sich, dem Reformator seine Methode, welche man die heroische nannte, selbst zu überlassen.***) Mehr für antike, rhetorische Formen und eine verwandte homiletische Ausbildung sprach gelegentlich Melanchthon. An seinen Namen ist angeknüpft eine Ratio brevis sacrarum tractandarum concionum, vulgo modus praedicandi appellata, a quodam docto concionatore, Melanchthonis familiari, congesta, welche zusammen mit seiner Abhandlung De officio concionatoris in demselben Jahre, wo Erasmus Ecclesiastes erschien, 1535, vielleicht ohne sein Wissen erschien. Noch mehr Einfluss gewannen seine oft gedruckten und viel verbreiteten Elementa rhetorices, 1519. Darin unterscheidet er inventio, dispositio und elocutio und zieht dazu Beispiele aus Schrift und Theologie heran. Eine andere Schrift Melanchthon's war bestimmt, den Predigern als ein homiletisches Hülfsbuch zu dienen: In evangelia, quae diebus dominicis et festis proponantur annotationes (Wittenberg 1545), gleichsam ein erstes, homiletisches Magazin und Hülfsbuch, worin Dispositionen oder doch Ge-

*) Vergl. die Mittheilungen bei J. Geffcken a. a. O. Anhang p. 196—203.

**) Er spottet darüber, wenn man zu hohe Anforderungen an den Prediger stellt. Vergl. Schuler I, p. 56.

***) Vergl. E. Jonas, „Die Kanzelberedsamkeit Luther's nach ihrer Genesis, ihrem Charakter und ihrer Form", Berlin 1852. — W. Wackernagel, „Gesch. der deutschen Literatur", Basel 1852.

sichtspunkte dafür aus den Perikopen ausgezogen sind. Auch seine lateinischen Predigten, die er für Georg von Anhalt, den Dompropst zu Magdeburg und Meissen, geschrieben hat, wurden nach seinem Tode als Postilla Melanchthonis 1564 von C. Pezel herausgegeben.*)

Unter allen theoretischen Homiletikern des XVI. Jahrhunderts nimmt die erste Stelle ein Theologe ein, welcher zu den ersten Zierden der Universität Marburg gehörte und, wenn irgend ein Theologe, neben dem Landgrafen Philipp den Namen eines hessischen Reformators verdient. Andreas Gerhard, gewöhnlich Hyperius genannt, weil er zu Ypern in Flandern im Jahre 1511 geboren war, hatte 1528—31 zu Paris Philosophie studirt und auch gelehrt, dann Theologie, kanonisches Recht und Medizin studirt, hierauf Reisen durch Frankreich, nach Bologna, durch die Niederlande und Norddeutschland, z. B. nach Marburg, Leipzig, Wittenberg gemacht. Nachdem er dann noch die Jahre von 1535 bis 1540 bei gelehrten Freunden des Erasmus in England zugebracht hatte, liess er sich auf dem Wege zu Bucer in Strassburg, schon früher wegen Hinneigung zur Reformation zurückgesetzt, 1541 in Marburg durch den Kanzler Ficinus und durch Noviomagus fesseln und wurde 1542 des Letzteren Nachfolger. An ihm hatte die neu gegründete Universität einen Theologen, welcher, in anderen Umgebungen gebildet als die meisten damaligen Theologen, auch den heftigen Streitigkeiten nach Luther's Tode ein vorherrschendes Streben nach dem Kirchenfrieden entgegensetzte, gegründet auf eine ausserordentlich vielseitige Bildung (— seine zahlreichen Schriften betrafen auch Mathematik, Physik, Astronomie, Dialektik u. a. —) und bewährt durch seine ganze Wirksamkeit als akademischer Lehrer und als Prediger, bis an seinen zu frühen Tod 1564. Züge seines Geistes liess er der hessischen Landeskirche auch durch die erste grosse hessische Kirchenordnung vom Jahre 1566, deren Hauptmitarbeiter er gewesen war, zurück, wie er auch oft zu Kirchenvisitationen des Landes zugezogen wurde. Seine theologischen Schriften: 1) eine dogmatische unter dem Titel: Methodus theologiae seu praecipuorum Christianae religionis locorum communium lib. III recogniti, nach seinem Tode 1566 und 1568, dann 1574 zu Basel durch H. Victor herausgegeben, 2) eine theologische Encyklopädie: De recte formando

*) Deutsch von Joh. Colicarius, 1566. Nach W. Otto [Evang. prakt. Theol. Bd. I, p. 175] besteht die Postilla Melanchth. aus lateinischen Predigten, welche Melanchthon den in Wittenberg studirenden Ausländern (Ungarn etc.) in seinem Hörsaale gehalten hat; während die für Georg von Anhalt geschriebenen im Jahre 1555 gesondert erschienen sind.

theologiae studio, Basel 1556, 3) De sacrae scripturae lectione ac meditatione quotidiana, Basel 1561, vor allen aber 4) zwei Bücher Opuscula, Basel 1570 und 1580*), zeigen seine grosse Bedeutung besonders für die praktische Theologie durch Eingehen auf viele Fragen, welche der damaligen Theologie und auch der späteren noch lange ganz fremd geblieben sind. Dasselbe zeigte sich in seiner akademischen Wirksamkeit in Marburg. Er war wohl der erste, der Disputationsübungen, regelmässige Examina, auch homiletische Uebungen auf der Universität einführte.**) Solche Studien, welche damals schwerlich auf einer anderen evangelischen Universität auch nur versucht wurden, betrieb er wohl auch in der Absicht mit so viel Eifer, um durch die Theilnahme an den wahren Bedürfnissen der Gemeine die neue Generation der Geistlichen von einer für die Gemeine unfruchtbaren und abstossenden Behandlung der Theologie überhaupt abzubringen. Dies ist in mannigfachen Aeusserungen des Hyperius, welche sein Biograph anführt, und in seinen eigenen homiletischen Schriften wiederholt ausgesprochen.

In den letzteren nun ist die Homiletik in einem bei allen früheren Bearbeitungen derselben ungekannten Masse schon ganz als eine selbständige theologische Disciplin entwickelt und so vollkommen, dass sich für die evangelische Predigt plötzlich der Ausnahmsfall einer der Praxis voraneilenden und überlegenen Theorie zeigt. Die vornehmste unter diesen Schriften ist De formandis concionibus sacris seu de interpretatione scripturarum populari, angeblich schon 1553 herausgegeben, nochmals 1562 zu Marburg und nachher öfter, zuletzt von H. B. Wagnitz mit Anmerkungen und der Vita des Verfassers von Orth (Halle im Waisenhause 1781). Die Schrift zerfällt in ihren zwei Büchern 1) in einen allgemeinen Theil und 2) in

*) Es sind zwei verschiedene Bücher. Im ersteren handelt er: de sacris studiis non deserendis; de collegiorum institutione; de publico examine; de catechesi; de synodis annuis; de beneficentia in pauperes; de feriis bacchanalibus, quodque apud Christianos locum habere non debeant (gegen das Tanzen), und in dem zweiten: de piorum auditorum in dijudicandis doctrinis officio; de conjugio ministrorum etc.

**) Von den letzteren sagt sein Schüler und Nachfolger Wigand Orth (geb. 1537, gest. 1566 an der Pest) in der Gedächtnissrede über Hyperius (gedruckt in seiner methodus theol. vom J. 1574) p. 393 concionandi in schola rationem magno cum labore et molestia instituit. Perscripsit ipse locos, quos tractandos maxime putaret; emendavit conciones a studiosis conscriptas, priusquam recitarentur; audivit etiam concionaturos, antequam in publicum prodirent, ut si quid vel in voce, vel in gestibus desideraretur, id quoque corrigeret. Collaudavit eos, qui recte sese in hisce exercitiis gessissent, contra objurgavit exstimulavitque ad diligentiam negligentiores et socordes. Vergl. auch Th. Henke: Calixt p. 422, Note 3.

einen besonderen von den Eigenthümlichkeiten der ihrem Charakter nach verschiedenen Arten von Predigten.

Nach einer trefflichen und im besten Sinne beredten Beschreibung der Erfordernisse eines rechten Predigers und seiner Aufgabe (c. III) stellt er sogleich bestimmter als alle früheren das Verhältniss der Homiletik zur Rhetorik fest. Er sagt nämlich: von den fünf Haupttheilen der Homiletik, inventio, dispositio, elocutio, memoria und pronunciatio, welche sie mit der Rhetorik gemeinsam habe, seien die drei mittleren von den Rhetoren so gut behandelt, dass das meiste unverändert von ihnen aufgenommen werden könne. Die Pronunciatio, der Vortrag, müsse zwar bei dem Prediger eine ganz andere sein als bei dem weltlichen Redner; allein darin sei es angemessen, sich nach der jedesmaligen Landessitte zu richten. So bleibt vorzugsweise nur die Inventio als derjenige Gegenstand übrig, über welchen besondere abweichende Vorschriften möglich und nöthig seien. Bei diesem Theile verweilt er denn auch im ersten Buche vornehmlich. Sehr passend ausgehend von dem Worte Christi Matth. 13, 52: „ein jeglicher Schriftgelehrter, zum Himmelreich gelehrt, ist gleich einem Hausvater, der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorträgt“, und von 1 Cor. 4, 1—2: „Dafür halte uns jedermann, nämlich für Christi Diener, und Haushalter über Gottes Geheimnisse“ u. s. f., fordert er, dass jeder Predigtstoff drei Eigenschaften haben müsse. Er müsse sein 1) utilis d. h. praktisch, reich an erbaulichem Inhalte (und hier zählt er die Lehren auf, welche dies besonders seien), 2) facilis d. i. verständlich, daher sollen alle verwickelten Streitfragen vermieden werden, und 3) necessaria d. h. den gegenwärtigen, gegebenen Bedürfnissen der Gemeine gemäss; was aber Bedürfniss sei, verdiene von dem Pfarrer in Gemeinschaft mit den Aeltesten erwogen zu werden. Uebergehend zur Beschreibung der Arten von Predigten nach dem Charakter ihrer Stoffe, ist er nicht abgeneigt, wie er vorher die „nützlichen“ Stoffe nach Glaube, Liebe und Hoffnung unterschieden hat, so auch hier drei Arten zu unterscheiden: 1) ein genus *γνωστικὸν* (Belehrung und Widerlegung), 2) ein genus *πρακτικόν* (Besserung und Strafe) und ein genus *παρακλητικόν* (Trost). Noch einfacher aber findet er es, nach 2 Tim. 3, 16 und Röm. 15, 4 fünf Arten homiletischer Stoffe zu statuiren: doctrina, redargutio, institutio, correctio und consolatio, zu denen dann noch ein sechstes genus mixtum komme. Hierauf werden die einzelnen Stücke der Predigt: Exordium, Eintheilung u. s. w. abgehandelt. Auch für die Ausführung im Einzelnen sammelt er schon Material zur Erregung der Affecte, worauf es in der Predigt ankommen könne, und der grösste Theil des zweiten Buches ist mit Beispielen

ausgefüllt, in welchen er einzelne Texte ihrem genus nach im Ganzen bestimmt und dann bei den einzelnen Versen angiebt, was für die doctrina, redargutio u. s. f. sich daran anknüpfen lasse. Es zeigt sich in der Schrift, welche in dem klarsten und schönsten Lateinisch abgefasst ist, überhaupt das vielseitigste Bestreben, die durch Beobachtung des menschlichen Herzens und durch Erfahrung bewährten Regeln an Mustern der biblischen Schriftstellen und der Kirchenväter zu erläutern. Hyperius hat ausserdem noch eine allgemeine Rhetorik verfasst und Topica theologica (Zürich 1564), in welchen die Inventio des homiletischen Stoffes noch weiter erörtert wird.*)

Wie aber das volksthümliche, praktische Streben und zugleich die höhere Bildung eines Hyperius schon seit der zweiten Hälfte des XVI. Jahrhunderts unter den lutherischen Theologen seltener zu werden anfing, so blieb auch sein Werk fast ohne Nachfolge in der Theorie wie ohne Wirkung in der Praxis. Statt der von ihm empfohlenen biblischen und volksmässigen Behandlung ward in der Praxis und bald auch in der Theorie besonders bei den Lutheranern mehr die kunstreichere Selbständigkeit der synthetischen Predigt vorgezogen. Eigentliche Bearbeitungen der Homiletik, welche diese künstlichen Predigtmethoden unter Regeln brachten, erhielt man durch Hülsemann (Methodus concionandi, Wittenberg 1625), den Erfinder der Kunst, ein und dasselbe Thema das ganze Jahr hindurch aus jeder Perikope herauszuziehen, durch Schleupner, Balduin, Rebhan, Olearius (Oratoria ecclesiastica), Göbel, Chr. Chemnitz, Joh. Benj. Carpzov [Hodogeticum concionatorium, Leipzig 1656] u. a. In diesen Homiletiken war vornehmlich ein logischer Schematismus festgestellt, nach welchem die ganze Predigt durchgeführt werden sollte, und welcher denn auch in derselben, um die Kunst zu zeigen, recht sichtbar herausgekehrt wurde, obschon Hyperius das für die beste Kunst erklärt hatte, gar keine Kunst sehen zu lassen. Seit dem Anfang des XVII. Jahrhunderts fing man auch an, die sogenannten Predigtmethoden zu unterscheiden, und zwar zuerst nur vier: 1) die Methodus heroica Luther's (frei von Regeln, Form und Ordnung), 2) Methodus textualis seu paraphrastica (Homilie), 3) Methodus articulata und 4) Methodus thematica. Bald aber kamen so viele hinzu, dass man sie wie Pflanzenvarietäten nach Städte- und Personennamen unterschied. Carpzov erreichte darin die Zahl 100, und Val. Ernst Löscher reducirte dieselben auf 25. Dieses minutiöse Distinguiren brachte allerdings den Nutzen, dass die Reflexion über die eigenen homiletischen Productionen mehr ausgebildet wurde und eine geisterfülltere Zeit, welcher diese Formen geläufig ge-

*) Vergl. Schweizer p. 107. — Schmid p. 271.

wesen wären, hätte sie zur Verhütung von Einförmigkeit und zur eigenen Conservirung mit Vortheil tragen können, auch war ja für das Zuviel schon von der Zeit eine ermässigende Wirkung zu erwarten. Allein für jene Zeit wurden diese Künsteleien eine neue Form, die Aufmerksamkeit von wichtigeren Dingen, an denen man arm war, abzulenken, eine Form der Gelehrtenüberhebung, in welcher der alte clerikale Hochmuth in der von Professoren regierten lutherischen Kirche rehabilitirt worden war.

So wurde die Sache auch von Ph. Jac. Spener und den Pietisten angesehen. Spener verwarf die Unterscheidung der fünffachen Nutzanwendung nach 2 Tim. 3, 16 schon deshalb, weil die ganze Predigt erbaulich sein müsse; namentlich aber wollte er von Gelehrsamkeit in der Predigt nichts wissen. Joachim Lange's Oratoria sacra (Halle 1707) führte diese Grundsätze im Sinne der pietistischen Schule aus.

Das hierauf folgende Zeitalter verband die Forderung praktischer und biblischer Behandlung mit gemässigter Berücksichtigung der Form. Zugleich machte sich in ihm eine Rückwirkung der in Frankreich und England auch theoretisch höher ausgebildeten Homiletik sowie der Wolf'schen Philosophie geltend. Ihm gehören an die Wolfianer J. J. Rambach: „Erläuterungen über die praecepta homiletica" (Giessen 1736) und J. G. Reinbeck: „Evangelische Redekunst" (Berlin 1739) und „Grundriss einer Lehrart, ordentlich und erbaulich zu predigen" (Berlin 1740). Auch Joh. Lor. v. Mosheim wirkte hier nicht bloss als Muster der praktischen Ausführung, sondern nach seinem Tode (1755) wurde auch seine „Anweisung, erbaulich zu predigen" von Windheim (Erlangen 1763) herausgegeben. Dieses Buch enthält auch eine der ersten kritischen Uebersichten der Geschichte der christlichen Homiletik.

Die hierauf in der Praxis folgenden Richtungen haben ebenfalls in theoretischen Bearbeitungen der Homiletik Rechtfertigung und Begründung gefunden. Eine Homiletik der Aufklärungsperiode ist G. Fr. Bahrdt's: „Homiletik" (Leipzig 1773) und „Rhetorik für geistliche Redner" (Halle 1792); dann Gotth. Sam. Steinbart's „Anweisung zur Amtsberedsamkeit christlicher Lehrer unter einem aufgeklärten und gesitteten Volke" (Züllichau 1779); Marezoll's: „Ueber die Bestimmung des Kanzelredners" (Leipig 1793). Der kantischen Zeit gehören an: J. W. Schmid, „Anleitung zum populären Kanzelvortrage" (Jena 1789), worin [Band III] eine gute Uebersicht der Geschichte der Homiletik; Chr. Fr. v. Ammon, „Anleitung zur Kanzelberedsamkeit" (Göttingen 1799, zuletzt Nürnberg 1826). Beide Werke zeichnen sich aus durch ein sorgfältiges Eingehen auf

psychologische Untersuchungen. Fr. Volkm. Reinhard gab über seine Predigtweise selbst Auskunft in der lehrreichen und anziehenden Schrift: „Geständnisse, seine Predigten und seine Bildung zum Prediger betreffend" (2. Aufl., Sulzbach 1811). Der ganzen durch den letzteren zur Geltung gekommenen Predigtweise dient auch die ausführlichste, neuere deutsche Bearbeitung der Homiletik H. A. Schott's: „Theorie der Beredsamkeit mit besonderer Anwendung auf die geistliche Beredsamkeit in ihrem ganzen Umfange dargestellt" (2. Aufl. 3 Thle. Leipzig 1815—1827), eine Schrift, welche eine grosse Belesenheit in den alten Rhetoren verräth und reiche Beispielsammlungen für alles Einzelne enthält, aber doch mehr nur eine übersichtliche Zusammenstellung des vorgefundenen Stoffes als eine selbständige Verarbeitung desselben ist.

Bald machte es sich aber bemerklich, dass es nicht bloss einer formalen Behandlung für die Homiletik sondern einer Gestaltung derselben nach der Eigenthümlichkeit des christlichen Lehrstoffes bedürfe. So suchte Fr. Theremin in seiner Schrift: „Die Beredsamkeit eine Tugend, oder Grundlinien einer systematischen Rhetorik" (Berlin 1814 und 1837) eine sittliche Basis für alle Beredsamkeit überhaupt und für die kirchliche insbesondere festzustellen. Er geht davon aus, dass alles Reden ein Handeln und darum sittlich zu beurtheilen sei, dass also die inneren Zustände zu beschreiben seien, aus welchen die rechte Beredsamkeit von selbst hervorgehen werde und müsse. Das Buch ist sehr anregend und schon als das Werk eines der ausgezeichnetsten Prediger der letzten Zeit anziehend. Dasselbe Bestreben lässt sich der Schrift von Klein nachrühmen: „Die Beredsamkeit des Geistlichen als eine Nachfolge Christi" (Leipzig 1818). Auch diese Schrift sucht mit Geringschätzung kleinlicher homiletischer Regeln ein grösseres Princip festzustellen, aus welchem alles Uebrige wesentlich von selbst folgen soll. Selbst für die Form ist in der Anschaulichkeit und echten Volksthümlichkeit der parabolischen und sentenziösen Darstellung Christi, z. B. in der Bergpredigt, eine Superiorität anerkannt, welche sehr lehrreich sei, wenn sie sich auch nicht zu kleinlicher Nachahmung eigne.

Weiter folgten dann Darstellungen der Homiletik, welche noch entschiedener als die beiden letzten eine von der Predigtweise Reinhard's abgewandte Richtung nahmen, noch entschiedener evangelischen Inhalt in kraftvoller Unmittelbarkeit forderten und Vermittelungen durch Anwendung formaler und pädagogischer Regeln, durch Psychologie, Philosophie und sonstiges Eingehen auf Bildungselemente der Gegenwart geringschätzten. So Rud. Stier's: „Kurzer Grundriss einer biblischen Keryktik oder Anweisung, sich durch das Wort Gottes zur Predigtkunst zu bilden, mit besonderer Beziehung auf Mission und

Kanzel" (Halle 1830, 1844); G. A. F. Sickel's: „Grundriss der christlichen Halieutik oder eine auf Psychologie und Bibel gegründete Anweisung, durch Predigten die Menschen für das Reich Gottes zu gewinnen" (Leipzig 1829). Hier bezeichneten schon die gewählten neuen Namen ein Absehen von dem besonderen Charakter der Homilie als Cultuselement. Ebenfalls noch etwas zu sehr von dem übrigen Cultus losgerissen wurde die Predigt behandelt in einem der trefflichsten neueren Werke, in Chr. Palmer's „Evangelischer Homiletik" (5. Aufl. Stuttgart 1867), welche in der Geringachtung der Form und der dafür gangbar gewordenen Traditionen sowie in der Geringschätzung der applicatio und der alleinigen Schätzung der biblischen explicatio vielleicht etwas zu weit geht, sonst aber sehr lehrreich und durch Frische und Leichtigkeit anziehend ist. Hierher gehört auch Chr. Gotth. Ficker's „Grundlinien der evangelischen Homiletik" (Leipzig 1847) und J. H. Franz Beyer, „Das Wesen der christlichen Predigt nach Norm und Urbild der apostolischen Predigt unter Berücksichtigung der Hauptrichtungen der neueren Theologie" (Gotha 1861).

Dagegen ist die Predigt wieder mehr im Zusammenhange mit dem Cultus und sonst streng wissenschaftlich gewürdigt in Alex. Schweizer's: „Homiletik der evangelisch-protestantischen Kirche, systematisch dargestellt" (Leipzig 1848). In dieser Schrift ist es vornehmlich wieder in wissenschaftlichem Interesse auf eine systematische und organische, zergliedernde und construirende Behandlung abgesehen, welche auch in dem geschichtlich Gegebenen die Principien aufsucht. So wird von einer Gliederung der ganzen praktischen Theologie ausgegangen, für welche die Eintheilung in die Lehre vom Kirchenregiment und vom Kirchendienst in einer modificirten Weise festgehalten wird. In der letzteren wird dann der Theorie des Cultus die erste Stelle angewiesen, in ihr ein allgemeiner Theil vorangestellt, auf welchen die Homiletik als Theorie des Cultus nach der freien Seite, von der Liturgik unterschieden, folgt. Die Homiletik ist nun in der schon früher beschriebenen Weise in eine materielle und eine formelle eingetheilt, der ersteren auch noch eine principielle Homiletik vorangeschickt, deren Stoff (Berechtigung des Homiletischen im Cultus, Verhältniss zum Liturgischen und Oratorischen etc.) auch in den allgemeinen Theil gestellt werden konnte. Wenn sich nun auch hier im Construiren und Erklären hin und wieder einige Willkür und Künstlichkeit zeigt, so war doch diese ganze Behandlung, der fast gar nicht vorgearbeitet war, im Zusammenhange der ganzen übrigen praktischen Theologie höchst nöthig, und die ganze Anlage ist so sachgemäss, dass diese Homiletik zu den besten Beiträgen zur Bearbeitung der ganzen Lehre vom Cultus gehört. Noch mehr ist von Schleiermacher in

seiner praktischen Theologie (Berlin 1850) die „Theorie der religiösen Rede" neben die Theorie 1) der Liturgie, 2) des Gesanges, 3) des Gebetes im Cultus als ein viertes in den ersten Abschnitt der Lehre vom Kirchendienst (nämlich in die Lehre vom Cultus) gestellt und namentlich der christliche Jugendunterricht davon getrennt und dem zweiten Abschnitte: „Von den Geschäften des Geistlichen ausserhalb des Cultus" zugewiesen.

Noch ist hier zu nennen G. Baur, „Grundzüge der Homiletik" (Giessen 1848). Auch in W. Otto's praktischer Theologie (Gotha 1869) ist unter den „erbauenden Thätigkeiten" in Band I die Homiletik mit behandelt. Im II. Bande von Nitzsch's praktischer Theologie ist unter dem besonderen Titel: „Der Dienst am Wort" (Bonn 1848) Katechetik und Homiletik zusammengefasst, und obwohl die Ausführung etwas kurz ausgefallen ist und man hätte wünschen mögen, dass die Homiletik lieber mit der Liturgik verbunden wäre, so gehört doch diese Bearbeitung der Homiletik ebenfalls zu den bedeutendsten der neueren Zeit. In der prakt. Theologie von K. Fr. Gaupp (Berlin 1852) ist ebenfalls ein erster Theil einer Homiletik gegeben, welcher es aber bloss mit der Texterklärung und mit der Unterscheidung der Arten von Stoffen in der heiligen Schrift zu thun hat. Endlich ist noch zu nennen eine Schrift von Rich. Volkmann: „Hermagoras oder die Elemente der Rhetorik" (Stettin 1865) und von Demselben: „Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Uebersicht dargestellt" (Berlin 1872).

Einer besonderen Angabe der Literatur der Homiletik aus der reformirten Kirche bedarf es nach Schweizer kaum noch, denn mit diesem Erneuerer der reformirten Dogmatik ist auch schon der bedeutendste deutsche Schriftsteller auf dem Gebiete der Homiletik genannt. Doch wird neben ihm auch noch die ausgezeichnete Schrift von A. Vinet: „Homilétique ou théorie de la prédication" (Paris 1853) anzuführen sein.

Die katholische Kirche hat in Frankreich schon zur Zeit ihrer grossen Kanzelredner auch gute Theoretiker gehabt, z. B. Fénélon selbst schrieb: „Reflexions sur la rhétorique" (Amsterdam 1717) und „Dialogues sur l'éloquence de la chaire" (1718). Pere Rapin: „Reflexions sur l'usage de l'éloquence" (Amsterdam 1709). Aus unserem Jahrhundert ist eine sehr schön geschriebene homiletische Schrift vom Cardinal Maury zu nennen, welcher unter Napoleon Bischof von Paris war: „Principes d'éloquence pour la chaire et le barreau" (Paris 1810). Von deutschen praktisch-theologischen Schriften sind die des Bischofs Sailer weitaus die besten. Der nassauische Bischof J. Brand hat ein „Handbuch der geistlichen Beredsamkeit" geschrieben (Frankfurt

1839, II Bde.), ebenso Jos. Lutz ein „Handbuch der katholischen Kanzelberedsamkeit nach wissenschaftlichen Grundsätzen bearbeitet" (Tübingen 1851).

In Athen ist 1851 ein *Ἐγχειρίδιον τῆς τοῦ ἱεροῦ ἄμβωνος ῥητορικῆς* von dem dortigen Professor Bambas erschienen.

Erste Abtheilung.

Vom Predigtstoff überhaupt oder materielle Homiletik.

§ 8.

Eintheilung.

Die allgemeinste Antwort auf die Frage nach dem rechten Stoff und Inhalt von Predigt und Rede ist schon mit der Bestimmung des Zweckes alles Gottesdienstes gegeben, denn was von dem Ganzen gilt, muss auch von jedem Theile gelten. Der Zweck des Gottesdienstes ist aber Erbauung, und so sollen auch Predigt und Rede erbaulich sein. Darin liegen schon vorläufige negative und positive Bestimmungen. Nichts, was Zerstörung des christlichen Lebens in irgend einem Sinne, Herabstimmung, Zweifel, Unruhe, Erschlaffung, Gleichgültigkeit, Langweile, Zerstreuung, Hass und verächtliches Herabsehen auf Mitchristen wirkt und hervorruft, ist geeigneter und zulässiger Predigtstoff. Der rechte Predigtstoff muss vielmehr positiv etwas beitragen zur weiteren Erbauung christlichen Lebens auf dem gelegten Grunde, muss mehr Einsicht, mehr Lust und Liebe, mehr Kraft und Leben, Trost, Freudigkeit und was irgend zur Energie christlichen Lebens gehört, wirken. Was ist aber von dieser Art? Wenn die Predigt sich definiren lässt als eine das Wort Gottes für die Gemeine auslegende und anwendende Rede des einzelnen Geistlichen*) in einem Gemeinegottesdienst, und die „kirchliche Rede" als dasselbe bei einer kirchlichen Handlung, so wird der erbauliche Predigtstoff nach einer vierfachen Rücksicht zu bestimmen sein. Nach der Rücksicht:

1) auf das Wort Gottes, welches ausgelegt und verkündigt werden soll;

---

*) Nitzsch, „Prakt. Theol." Bd. II, p. 47: „Die Predigt ist „die fortgesetzte Verkündigung des Evangeliums zur Erbauung der Gemeine des Herrn, eine Verkündigung des durch heilige Schrifttexte vermittelten Wortes Gottes, welche mit lebendiger Beziehung auf gegenwärtige Zustände und durch berufene Zeugen geschiehet".

2) auf die Gemeine, für deren Bedürfniss dies geschehen soll;
3) auf den einzelnen Diener am Wort, durch welchen dies geschehen soll;
4) auf den Charakter des Gemeinegottesdienstes, des Festes im Kirchenjahr oder der kirchlichen Handlung, an welche Predigt oder Rede sich als Theil anschliessen sollen. Hienach werden also vier Abschnitte nöthig sein: 1) Das Wort Gottes, 2) das Bedürfniss der Gemeine, 3) die Eigenthümlichkeit des Predigers und 4) der Charakter der Feste und der kirchlichen Handlungen. Ausser den theils negativen theils nur approximativen positiven Bestimmungen, welche in diesen vier Abschnitten gegeben werden können, kann für die materiale Homiletik nur noch 5) nach Regeln und Methoden für Auffindung solchen erbaulichen Predigtstoffes gefragt werden.

Erster Abschnitt.

§ 9.

Das Wort Gottes 1) im alten Testamente und 2) in den Apokryphen.

Schon die Geschichte der Homiletik zeigt durch manche Verirrungen, welche sie auf dem Gebiete der Predigt zu rügen hat, dass nicht Alles und Jedes, was in der Schrift steht, darum schon als gleich sehr geeignet und gehaltvoll erwiesen sei, um in der Predigt für den Zweck der Erbauung einer gegenwärtigen Gemeine gebraucht zu werden. Dies führt sogleich zu der Frage nach dem Unterschiede des mehr oder weniger Geeigneten innerhalb der Schrift. Hier bietet sich aber nach Schrift und Kirchenlehre selbst der Begriff des Wortes Gottes an als die geeignetste Bestimmung des homiletischen Stoffes im Allgemeinen.

Nach jeder dogmatischen Ansicht giebt es Gradunterschiede der Vollkommenheit und Geisterfülltheit innerhalb der Schrift mindestens zwischen altem Testament und neuem. Das Wort Gottes aber ist dasjenige, was aus ihr geschöpft werden soll. Nicht die Schrift schlechthin sondern das Wort Gottes in ihr ist bestimmt, das Leben zu erzeugen und zu erbauen, was den Einzelnen, soweit er es hat, zu einem lebendigen Gliede der Kirche macht. Auch die dogmatische Eintheilung des Wortes Gottes in Gesetz und Evangelium wird hier unmittelbar brauchbar sein. Man wird sagen dürfen: Alles was Verkündigung des Gesetzes und Verkündigung des

Evangeliums in der heiligen Schrift ist, wird in erster Linie geeigneter Predigtstoff sein zur Erweckung des Glaubens. Zugleich wird aber auch zugestanden werden müssen: dass die Gesetzesverkündigung, obwohl sie auch unter Christen fort und fort nöthig ist, tiefer steht als die Verkündigung des Evangeliums. Sie wendet sich an eine niedere, eigentlich vorchristliche Stufe, die freilich auch in der Christenheit stets wiederkehrt. Sie straft und schlägt nieder statt zu erheben, ist also eigentlich nur als Heilmittel krankhafter Zustände gerechtfertigt. Sie wird darum auch an dem Zweck der Erbauung gemessen und nach der Erfahrung beurtheilt besonders dann sich nicht bewähren, wenn sie vorherrschend und vielleicht manierirt und gewohnheitsmässig gebraucht wird. Dies muss ausdrücklich hervorgehoben werden, weil der Fehler des unaufhörlichen Schwarzmalens, Scheltens und Haderns ein sehr alltäglicher ist. Das ist unerbaulich, es belebt, es erhebt, es erfreut, es tröstet nicht, es erweckt keine Liebe und Dankbarkeit. Von dieser Art der Gesetzesverkündigung gilt ganz besonders das Wort Gal. 3, 21, dass das Gesetz nicht „lebendig machen“ kann.

Ausserdem aber nöthigen die in der Geschichte des Reiches Gottes hervortretenden Entwicklungsstadien und die dadurch bedingten Graduntersehiede der Offenbarung dazu, einen Unterschied zwischen dem alten Testamente und dem neuen, und die Superiorität des letzteren vor dem ersteren anzuerkennen, wie dies auch von jeder christlichen dogmatischen Anschauungsweise irgendwie geschieht. Dieser Unterschied zwischen dem alten und dem neuen Testamente fällt keineswegs mit dem zwischen Gesetz und Evangelium zusammen. Denn 1) schon im A. T. wird das Wort Gottes in beiderlei Hinsicht vernehmbar als Gesetz und als Evangelium. Es findet sich schon im A. T. eine Gesetzesverkündigung, welche sich über die rituellen Vorschriften prophetisch und evangelisch erhebt, den Inhalt der ethischen Gebote als den ewigen und unveränderlichen Willen Gottes darstellt und in ihrer Verwirklichung die ewigen Ziele und Aufgaben des Reiches Gottes erkennt. Vgl. Jes. 1, 11—17; Hosea 6, 6; [Jerem. 31, 31—33; Ezech. 36, 26—27]; Deuter. 10, 16; 30, 6; Jerem. 4, 4. Daneben ergeht auch schon eine Evangeliumverkündigung, welche verheisst, dass dieses Gottesreich trotz der menschlichen Gebrechlichkeit kommen werde, eben weil es Gottes Reich ist; eine Verkündigung, welche mit der Unendlichkeit des göttlichen Erbarmens tröstet auch dann, wenn sich ergiebt, dass der Mensch den göttlichen Willen nicht zu erfüllen vermocht hat, und zwar ohne noch eine besondere Satisfaction für Gott zu postuliren. Hier ist ein Trost im A. T., durch welchen selbst christliche Niedergeschlagenheit und Gesetzlichkeit

zu erheben und zu berichtigen ist. Daneben finden sich auch Aussprüche genug, welche der menschlichen Natur und der ganzen übrigen Schöpfung weit mehr Integrität zuschreiben als der Augustinismus und Manichäismus thut (Ps. 8; 104; Hiob), oder auch solche, welche die Sündenvergebung dem geängsteten und danach verlangenden Herzen verheissen (Ps. 103, 8—14; Ps. 51, 19; Jes. 49, 15). Das Alles ist Evangelium im A. T., also Wort Gottes und im höchsten christlichen Sinne erbaulich.

Dagegen darf und muss Alles dasjenige als weniger wirksam zur Förderung der christlichen Erbauung bezeichnet werden, was im A. T. wirklich noch jüdischer Art, noch nicht vergeistigt und geläutert ist. Solche Beschränktheiten haben wir anzuerkennen in der Verkündigung der strengen irdischen Vergeltung und der dadurch veranlassten Lohnsucht, d. h. der Herabwürdigung der Erfüllung des göttlichen Willens zu einem Mittel, irdischen Lohn zu erreichen; in dem Mangel an Hoffnung auf die Erhaltung des geistigen Lebens nach dem Tode, Kohel. 3, 19; Ps. 89, 48—49; 115, 17; 143, 7;*) in der Härte, der Schroffheit und dem Hochmuth des jüdischen Partikularismus, dessen Bestreitung später Christo und Paulo so viel zu schaffen machte und welcher sich dennoch vielfach auf die Christen vererbt hat; in den Zügen jüdischer Schadenfreude an den Demüthigungen und den ausgesuchten Qualen der Gegner, an denen leider auch die Psalmen so reich sind, und in der Art, wie diese auch als dem göttlichen Wohlgefallen gemäss gedacht sind, in dem Herabwünschen selbst von Schuld und Sünde auf die Feinde (z. B. Ps. 69, 28; 109, 7);**) in der Annäherung an den Gedanken, dass der im irdi-

*) Vgl. z. B. Kohel. 3, 19: „Es geht dem Menschen wie dem Vieh, wie dies stirbt, so stirbt er auch und haben alle einerlei Odem, und der Mensch hat nichts mehr denn das Vieh, denn es ist alles eitel."

**) Es ist wohl zu beherzigen was H. Hupfeld [„Die Psalmen." Gotha 1855. Bd. III, p. 253 ff.] hierüber zu Ps. 69, v. 23—29 sagt: „Die Verwünschungen und Flüche über die Feinde treten hier in solcher Masse auf, dass jeder nicht ganz durch die Orthodoxie [d. i. das System und die Gewohnheit der Verfluchung Andersdenkender] oder die messianische Auslegung [die ganz getrost alles Christus in den Mund legt, wobei nur unbegreiflich wie sie solche Reden mit denen im Evangelium zusammenreimen kann] verhärtete oder um den Inhalt unbekümmerte Ausleger sich zu einer Verständigung darüber aufgefordert fühlen muss. De Wette bemerkt zur Entschuldigung, dass sie wahrscheinlich gegen Volks- und Religionsfeinde gerichtet gewesen [was aber weder erweislich noch auf sittlichem Standpunkte eine Entschuldigung sein würde], dass aber dieser Eifer dem A. T., nicht der „Religion der Feindesliebe" angehöre. Hengstenberg weist das schon damit zurück, dass der Heiland und die Apostel auf diesen Psalm nachdrücklich (?) hingewiesen haben, „dessen individuelle Physiognomie gerade unser Abschnitt bilde": als ob Anführungen einzelner Stellen aus einem

schen Sinne Beglückte auch der Gerechte, und der Unglückliche, weil der von Gott Gestrafte, auch der Ungerechte sei; endlich

alttestamentlichen Stück im N. T. das ganze auf den neutestamentlichen Standpunkt heben und den specifischen Unterschied zwischen A. und N. T. aufheben könnten! Die Sache selbst rechtfertigt er kurzweg als Wunsch eines gerechten göttlichen Gerichts, und hat die Stirn hinzuzufügen: solchen Wunsch könne man nur dann für verwerflich halten, wenn man dies Gericht selbst leugne; als ob ein solcher Wunsch, der aus dem Glauben an Gottes Gerechtigkeit nothwendig fliesst, einerlei wäre mit speciellen Verwünschungen wie hier [wo bestimmte Strafen und Plagen, Ausschliessung von der göttlichen Gnade und gänzliche Vernichtung auf einen bestimmten Feind herabgerufen werden], womit man gerade umgekehrt der göttlichen Gerechtigkeit, statt ihr den Lauf zu lassen und alles vertrauensvoll anheimzustellen, in den Arm fällt und sie ganz parteiisch nach den Eingebungen des eigenen Hasses zu leiten sich vermisst und als ob das klare und entschiedene Wort wie Beispiel des Heilandes und der Apostel (Matth. 5, 38 ff.; 7, 1 ff.; Luc. 23, 34; Act. 3, 17; 7, 60; Röm. 12, 14, 19 ff. u. s. w.) Aeusserungen des A. T.s gegenüber gar nichts gälten. Es ist eben nichts anderes als die alte „Herzenshärtigkeit" des Menschen, die auch bei den Frommen des A. wie des N. T. noch zuweilen hervorbricht, ja die in der Masse der christlichen Kirche fast noch ebenso wenig überwunden ist als in der des A. T. Und gerade weil ihr das Gebot Christi so schwer eingeht, so sieht sie sich natürlich nach jedem Vorwand und Rechtstitel um sich ihm zu entziehen, welchen dann bekanntlich zu allen Zeiten besonders Zeloten und Hierarchen in alttestamentlichen Aeusserungen wie die hier vorliegende gefunden und benutzt haben, und benutzen werden, so lange es eine gefällige Exegese gibt, die ihnen das erlaubt." Bd. IV, p. 432: „Den zweiten Anstoss bilden die vielen Verwünschungen und Bitten um Rache an den Feinden, oder der Ausdruck der Freude daran. Im Allgemeinen ist dergleichen nicht zu streng zu nehmen, da sich dicht daneben vielfache Aeusserungen der Versöhnlichkeit und Feindesliebe finden [die dem A. T. keineswegs so fremd ist, wie es nach einem bekannten freien Citat des Heilandes scheinen könnte], vergl. Ps. 7, 5 ff.; 35, 12 f.; 38, 21; 141, 5. Vielmehr liegt in der Anrufung der göttlichen Rache oder Strafe meistens nur der Eifer für das Recht und die Ehre der göttlichen Gerechtigkeit, die sich darin zu erweisen hat. ... Es ist nicht wegzuleugnen, dass dabei auch manche volksthümliche Leidenschaft und fleischlicher Eifer mit unterläuft: doch ist das nach dem Geist der alten Welt, besonders des Morgenlandes und dem partikularistischen Standpunkt des A. T. milder zu beurtheilen. — Der Grund, dass man dergleichen und andere Unvollkommenheiten der Psalmen einerseits so hoch anrechnet, andrerseits so eifrig wegzudeuten sucht, liegt in den unbilligen Ansprüchen, die die alte Inspirationstheorie den handelnden Personen und Schriftstellern des A. T. und so auch den Psalmen zugezogen und sie zu unfehlbaren Heiligen und Mustern gemacht hat. Mit dieser sollten auch jene endlich fallen, womit dann auch der unbillige Anstoss wegfallen und das A. T. die ihm angewiesene Stelle mit Ehren behaupten würde. Also nur zu entschuldigen und zurechtzulegen nach dem Massstab der Geschichte, darum handelt es sich hier, nicht heilig zu sprechen. Denn dass dergleichen auf christlichem Standpunkt und für uns nicht mehr erlaubt oder gar Muster sei (wie Hengstenberg und die ganze falsche Apologetik beweisen will), dass wir es nicht mehr nachsprechen und nachsingen dürfen [wie

in der vom Gesetz (z. B. Exod. 21, 20—21) gutgeheissenen Herabwürdigung des Sklaven zur blossen Sache.*) Auf Stellen solchen und ähnlichen Inhaltes passt die Bezeichnung „Wort Gottes“ jedenfalls nur in beschränkterem Sinne.**) Sie werden darum zur homiletischen Verwerthung weniger geeignet sein, wennschon die Möglichkeit der Benutzung, um die Stufen des Fortschrittes und der Wege Gottes zu zeigen, auch bei ihnen übrig bleibt, eine Möglichkeit, mit welcher sich freilich auch sehr leicht die Gefahr einer unerbaulichen Künstlichkeit und willkürlichen Deutung verbindet.***) Diese Gefahr des künstlichen Hineinlegens eigener Gedanken in ein Bibelwort ist besonders gross auch bei der uneigentlichen Anwendung ritualer Vorschriften auf geistige Verhältnisse und fast bei aller Typologie.†)

Was 2) die Apokryphen des alten Testaments betrifft, so hat die evangelische Kirche, hier der Tradition treuer als die katholische sich anschliessend, die seit den ältesten Zeiten der Kirche geltend gemachte Unterscheidung derselben von den kanonischen Schriften

---

in so vielen christlichen Liedern geschieht], das kann dem unbefangenen und sich selbst klaren Christen nicht zweifelhaft sein. Vergl. Herder, „Geist der hebr. Poesie“ II, p. 313 ff., 352 ff. W. M. L. de Wette, „Ueber die erbauliche Erklärung der Psalmen.“ Basel 1836. p. 9 ff.

*) Exod. 21, 20—21 wird gesetzlich vorgeschrieben: „Wer seinen Knecht oder Magd schlägt mit einem Stabe, dass er stirbt unter seinen Händen: der soll darum gestraft werden. Bleibet er aber einen oder zween Tage, so soll er nicht darum gestraft werden: denn es ist sein Geld.“ Ist das schon die reine Sittenlehre wie sie Matth. 5 verkündigt wird? Das Christenthum wäre umsonst in die Welt gekommen, wenn man die Härte darin und die unermessliche Superiorität der christlichen Beurtheilung von dem allen nicht anerkennen wollte.

**) „Fort mit dem halben Glauben! Wer nicht an jedes Wort glaubt, das zwischen den zwei schwarzen Deckeln dieses Buches steht, der kann nicht selig werden! Das halten auch jetzt wieder Manche für die alte Orthodoxie; aber sehr mit Unrecht.“ So fängt A. Tholuck seine Abh. über die Fundamentalartikel an [Deutsche Zeitschrift. 1851. No. IX. p. 69].

***) Da, wo die reformirte Kirche z. B. in englischen Kirchenparteien des XVII. Jahrhunderts ihre Vorliebe für die Predigt aus dem A. T. übertrieben hat, ist sie wohl dabei angelangt, kein Evangelium der Sache nach, sondern nur noch eine Gesetzesreligion übrig zu behalten.

†) Schweizer p. 193: „Vollends das Ceremonialgesetz und die Einzelheiten der jüdischen Geschichte lassen sich nur als Typen und Vorbilder für christliche Predigt verwenden; man vergesse aber nicht, dass, wenn der Hebräerbrief und Paulus für jüdisch-gebildete Christen dieses in grösserem Masse gethan hat, im jetzigen Cultus eine sehr besonnene Beschränkung dieser typisch-allegorischen Benutzung des A. T. nothwendig ist, dass es also schwerlich ein Vorzug wäre, in der Weise eines Kindes Israels zu reden, worin die Independenten und die durch Religionskriege gereizten Partheien so weit gegangen sind.“

festgehalten und zwar in dem Sinne, dass sie, den letzteren durchgängig in anderer und höherer Weise als den Apokryphen den göttlichen Geist und die Möglichkeit der Mittheilung desselben aus ihnen beilegte.*) Diese Entscheidung erhält eine natürliche Rechtfertigung durch die Herabstimmung und Gedrücktheit jener Zeit, in welcher die Apokryphen entstanden sind, der Zeit der Gesetzesgelehrsamkeit und der Tradition, welche an ihrer eigenen prophetischen Begabung und Geisterfülltheit verzweifelte. Indessen, da diese Schriften andrerseits doch das Beste aus dieser Zeit enthalten und in ihren hellenistischen Bestandtheilen auch der Ausdruck jener vom jüdischen Partikularismus befreiten geistigeren Auffassung des Judenthums sind, durch welche das hellenistische Judenthum und mittelbar die griechische Philosophie, welche auf dasselbe vergeistigend gewirkt hatte, auch ihrerseits dem Christenthum den Weg zu bereiten berufen war,**) so brauchen sie doch, wo sich in ihnen eine Geistesverwandtschaft mit anderen, helleren Zeugnissen des Wortes Gottes darbietet, nicht völlig als Träger desselben abgewiesen zu werden und unbenutzt zu bleiben.***) Freilich wird trotzdem bei der Autorität und Berechtigung jener Unterscheidung das ausschliessende Begründen des homiletischen Stoffes durch apokryphische Stellen oder das Wählen apokryphischer Predigttexte zu widerrathen und nach der Kirchenlehre als unevangelisch zu betrachten sein. Noch gewisser wird eine Vorliebe für den Gebrauch apokryphischer Stellen, etwa für die trefflichen Klugheitsregeln und ethischen Aussprüche in der Gnomensammlung des Buches Sirach geradezu als Misbrauch zu verwerfen sein. †)

---

*) Die englische Bibelgesellschaft hat seit 1827 die Apokryphen sogar ganz aus der Bibel hinausgeworfen.

**) Das vornehmste dieser Bücher, die Sapientia, wollte vielleicht sogar einem kanonischen, dem Kohelet, oder doch Freigeistern, welche sich auf dasselbe beriefen, eine geistigere und glaubensvollere salomonische Weisheit entgegensetzen.

***) Palmer p. 260: „Wir wollen ja aus denselben nicht beweisen, was sonst nicht schon viel gewisser stünde, als es die Apokryphen machen könnten; aber wo für irgend einen Gedanken in ihnen der passendste, präciseste und durch ihr Theilhaben am Bibelbuche denn doch auch geheiligte Ausdruck sich darbietet, warum sollten wir nicht zugreifen dürfen? Bei Casualien namentlich leisten uns apokryphische Stellen oft gute Dienste."

†) Die Predigttexte werden überhaupt im Ganzen aus dem A. T. seltener als aus dem N. T. zu wählen sein. Am meisten dürften sich die Adventzeit, die Fastenzeit und die Busstage für die Wahl alttestamentlicher Texte eignen.

§ 10.

Das Wort Gottes 3) im neuen Testamente.

Es entsteht nun weiter die Frage, ob bei der Ableitung des homiletischen Stoffes 3) aus dem N. T. ebenfalls zwischen Stellen, welche mehr oder weniger unmittelbarer oder mittelbarer vom göttlichen Geiste erfüllt und ihn mitzutheilen geeignet sind, unterschieden werden darf. Schon der uralten Praxis der Kirche, Perikopen vorzuschreiben, welche auch in der lutherischen Kirche festgehalten ist, liegt neben vielen anderen Ursachen doch auch die Zulässigkeit einer solchen Unterscheidung zu Grunde. Wenn man dann weiter den Unterschied zwischen epistolischen und evangelischen Texten, welcher dem von Gesetz und Evangelium verwandt ist, gemacht und den evangelischen einen Vorrang eingeräumt hat, so liegt darin zugleich, dass die Geschichte des N. T.s der Hauptgegenstand der Predigt ist, durch welche am unmittelbarsten der göttliche Geist und mit ihm ein neues Leben, neue Lust und Liebe, neue Hoffnung, neuer Friede sich mittheilen soll.*) Dass Heilsthaten Gottes geschehen sind, dass eine göttliche Hülfe gegeben ist, durch welche die Menschheit den stets unerreichbar befundenen Zielen, welche das Gesetz zeigt, näher gebracht werden kann, das ist eine frohe Botschaft, welche gerade deshalb, weil die Menschen keine Hülfe absahen, keine in sich selbst fanden und verdienten, zur Kräftigung und Lebensmittheilung wird und Jubel, Dank und Glauben erweckt. Hier ist also im N. T. in der Geschichte Christi zuerst ein Element, welches am unmittelbarsten und wie kein anderes dem Zweck der Erbauung dient, da dieser, wo er am höchsten gefasst wird, mit dem Begriffe dieser Lebens- und Geistesmittheilung identisch ist.**) In einem schon etwas entfernteren Verhältniss zu diesem Zwecke steht die Geschichte der Apostel.

Ausser der Geschichte ist aber im N. T. auch Lehre enthalten und zwar ist unter diesem Begriff ebenfalls wieder ein zwiefacher Stoff zu unterscheiden. Es wird nämlich hier theils auch Gesetz wie im A. T., nur reiner, innerlicher, ungebundener und ungetrübter

---

*) Palmer p. 63 ff.: „Die Geschichte Jesu ist die Hauptsache, die der Gemeinde fortwährend in lebendiger Gegenwart vor Augen stehen muss; Christus soll und muss ihr vor die Augen gemalt werden, wie der Apostel sagt."

**) Schweizer p. 195: „Reich Gottes als foedus gratiae und Christus als der Erlöser sind Wesen und Kerngegenstand aller christlichen Predigt, objectiv uns dargeboten in der Bibel so, dass die thatsächliche Verwirklichung der Erlösungsidee Hauptsache ist, ... Auf diesen Kern müssen alle Einzelheiten bezogen werden und sind nur darum wahrhaft homiletischer Stoff."

verkündigt sowohl von Christus selbst z. B. in der Bergpredigt, als auch von den Aposteln in der Verkündigung der Ziele des Reiches Gottes und der Erfordernisse dazu. Theils ist in den apostolischen Schriften schon die Aneignung jener Heilsthatsachen und die Reflexion darüber ausgeprägt, das Aufsuchen der *μυστήρια*, der göttlichen Absichten in dem, was geschehen ist, darin zugleich die ersten Wirkungen der Thaten Gottes an den Geistern derer welche zu weiterer Aneignung derselben auch in dieser Form erregt und in den Stand gesetzt sind. Das ist also nicht eine unmittelbare Verkündigung des Wortes Gottes, des Evangeliums, sondern selbst schon Explicatio und Applicatio, selbst schon eine Art von Predigt.*)

Endlich erscheinen im N. T., in dem Stück Zeitgeschichte, welches es enthält, in den Nachrichten von jüdischen Sekten, jüdischen Königen u. s. f., noch mancherlei Nebenfiguren, welche die Gradunterschiede der Annäherung an Christum oder des Widerstandes gegen ihn, wie sie sein Auftreten hervorrief, repräsentiren und insofern auch für die Gegenwart lehrreich werden können. Nur dürfen aus diesen Personen oder aus den Parabelfiguren ja nicht zu viel abschreckende oder gar erweckliche Beispiele gezogen werden.

Alle diese qualitativen Unterschiede des Bibelinhaltes wird ein bewusstes homiletisches Verfahren zu beachten haben, am gewöhnlichsten so, dass das Gehaltvollere bei der Wahl der Texte besonders vorgezogen, das Geringere aber für die weitere Ausführung benutzt wird. Hierbei wird freilich das Urtheil darüber, was in der heiligen Schrift von der einen oder von der anderen Art sei, je nach den sonstigen theologischen Anschauungen und Voraussetzungen des Urtheilenden sehr verschieden ausfallen können.

§ 11.

Die Wahl des Predigtstoffes aus der Geschichte und der Lehre der Kirche.

Man hat auch 4) die weitere Geschichte der Kirche über den biblischen Kreis hinaus und die weitere Entwicklung ihrer Lehre in der Predigt verwendet als Stoff, und zwar zeigt die Geschichte der Predigt, dass die Benutzung der Geschichte der Kirche die der Kirchen-

*) Cl. Harms a. a. O. Th. I, p. 67 will die Episteln als Predigttexte dem Evangelium vorgezogen sehen. „Bei den Evangelien wird das Evangelium nicht gepredigt. Wie sollte das Evangelium aus ihnen herausgepredigt werden? Es ist ja nicht darin.“ Unter Evangelium versteht er nämlich die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben. Allein seine Gründe sind doch hauptsächlich nur gegen die gebräuchlichen evangelischen Perikopen gerichtet.

lehre weit überwogen hat. Es kann gefragt werden, ob und in wie weit das berechtigt ist.

1) Was die Geschichte der Kirche betrifft, so zeigt schon der Anfang derselben, die Apostelgeschichte, die Wirkungen des göttlichen Geistes, der bei der Kirche geblieben ist, also Thaten Gottes, deren Verkündigung belebend und erbauend wirken kann und wird. So betrachtet auch die katholische Kirche ihre weitere Geschichte besonders ihre Heiligengeschichte als einen geeigneten homiletischen Stoff, weil als eine Verkündigung des Wortes Gottes. „Der Glanz der Heiligen," sagt J. A. Möhler,*) „ist nichts anderes als eine Ausstrahlung der Herrlichkeit Christi und ein Beweis seiner unendlichen Macht, die aus Staub und Sünde ewige lichtdurchdrungene Geister hervorzurufen vermag. Wer darum Heilige verehrt, verherrlicht Christum, aus dessen Kraft sie hervorgegangen sind und dessen wahrhafte Gottheit sie bezeugen." In tausendfacher Strahlenbrechung erscheint hier erst die ganze Fülle des Geistes Christi. Auch die Aug. Conf. Art. XXI hat nichts dagegen, „dass man der Heiligen gedenken soll,**) auf dass wir unsern Glauben stärken, so wir sehen, dass ihnen Gnade widerfahren, auch wie ihnen durch Glauben geholfen ist." Aehnlich die Apol. Conf. Art. IX.***) Auch hat man in der lutherischen Kirche im XVI. Jahrhundert bisweilen über Luther's Leben gepredigt, wie man neuerlich wenigstens seiner und seiner Aussprüche gern gelegentlich gedacht hat. Aehnlich konnte nach dem Rathe der Aug. Conf. wohl auch andrer grossen Erscheinungen aus der Geschichte der Kirche als Zeugnisse und Früchte des bei der Kirche gebliebenen Geistes Christi gedacht werden. Aber recht allgemein hat dies nicht werden wollen, vielleicht weil es immer doch erst ein mittelbares, gemischtes Zeugniss ist, und weil die Predigt schon durch ihre ursprüngliche und unveräusserliche Bestimmung, Auslegung und Erklärung einer Vorlesung aus der heiligen Schrift zu sein, näher auf das unmittelbare Zeugniss, welches sie dort selbst schöpfen kann, verwiesen ist.

2) Ganz ebenso aber verhält es sich mit den späteren Lehr-

---

*) „Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnissschriften." Regensb. 1871. „Neueste Aufl." p. 448.

) Der lateinische Text lautet etwas gelinder: De cultu sanctorum docent, quod memoria sanctorum proponi **potest, ut imitemur fidem eorum et bona opera ... p. 47.

***) p. 223: „Confessio nostra probat honores sanctorum ... Debemus enim Deo gratias agere, quod ostenderit exempla misericordiae, quod significaverit se velle salvare homines .... Secundus cultus est confirmatio fidei nostrae ... Tertius honos est imitatio primum fidei, deinde ceterarum virtutum .....

traditionen auf jeder Stufe ihrer Entwicklung. Auch aus ihnen strahlen Gesetz und Evangelium zurück, welche sie nach dem Masse ihrer Fähigkeit sich anzueignen, zu fixiren und gegen Entgegenstehendes zu rechtfertigen gesucht haben. Sie sind, wie die Form. Concord. p. 631 es nennt, eine compendiaria forma und ein typus, in quo communis doctrina e verbo Dei collecta exstet, gerade wie die Symbola der alten Kirche, sie sind also schon Aneignung des Wortes Gottes und insofern der Predigt selbst vergleichbar. Diese aber soll nicht an Hülfsmittel sich halten, nicht sie zwischen sich und die Quelle stellen sondern selbst an die Quelle herantreten, damit auch in ihr nach Bedürfniss und zum Besten der rastlos strebenden evangelischen Kirche inmitten ihres Cultus dieser Prozess der unmittelbaren Aneignung des Wortes Gottes aus der heiligen Schrift fortgehe.

Die katholische Kirche hat sich im Gegensatz gegen die evangelische genöthigt geglaubt, ihre Tradition auf der Stufe, wo sie sich jener gegenüber reorganisirte, nämlich auf der Stufe des Tridentinums, zu fixiren, und kann keine Prüfung derselben gestatten. Alle evangelischen Bekenntnisse hingegen fordern diese Prüfung, unterwerfen sich ihr und wollen nicht selbst als das angesehen werden, als was sie vielfach angesehen und behandelt werden, als eine Autorität und als eine neue menschliche Vermittlung und Scheidewand für die evangelische προςαγωγή und υἱοθεσία im Reiche Gottes, als eine authentische Interpretation der Schrift, welche die Schrift selbst abrogiren würde.

Nun aber bestehen doch noch die Fractionen der abendländischen Kirche in begründeter Geschiedenheit von einander. Erwächst nicht daraus die Pflicht, auch den Stoff der Predigt in dem Cultus einer jeden durch den Lehrbegriff ihrer alten Bekenntnissschriften bestimmen zu lassen? Wir dürfen und müssen hier dem Zwecke der Erbauung gegenüber wohl ein Zwiefaches unterscheiden: 1) in wie weit besteht eine positive Pflicht, den Lehrbegriff der Bekenntnisse in der Predigt vorzutragen, und 2) in wie weit eine negative, nur nicht in Widerspruch mit ihnen zu treten?

1) Es versteht sich von selbst, dass, wenn bei dem unmittelbaren Schöpfen aus der Quelle der heiligen Schrift zum Zwecke der Erbauung ein Verweilen bei den wichtigsten Lehrstücken, welche auch Gegenstand der Bekenntnissschriften sind, nöthig wird, dieses unbedenklich und durchaus sachgemäss sein wird, und dass dabei auch gelegentliche Hindeutungen auf dieses Zusammentreffen erlaubt sein werden. Allein Bekenntniss und Bekenntnissschriften sind nicht einander völlig deckende Begriffe. Was die Bekenntnissschriften mehr enthalten als die Zusammenfassung des Bekenntnisses, das ist theologischen, kirchenregimentlichen, philosophischen, historischen, kurz

wissenschaftlichen Inhaltes, also nicht für Alle, darum auch nicht für den Cultus geeignet. Es würde daher auch allem ausdrücklichen Citiren und Auslegen der Bekenntnissschriften und noch mehr allem Vorbringen schwer verständlicher oder zerstreuender Stoffe*) daraus nicht nur dem ursprünglichen Charakter der Predigt als Auslegung der heiligen Schrift, sondern auch in mehr als einer Hinsicht die Forderung der Gemeinsamkeit des evangelischen Gemeinegottesdienstes entgegenstehen. Die Bekenntnissschriften liegen der Gemeine nicht offen wie die Bibel, sind — etwa nur mit Ausnahme der Katechismen, „der Bibeln der Laien" — durchaus nicht bestimmt und geeignet, von der Gemeine gelesen und mit Theilnahme gehegt zu werden und sind auch zu keiner Zeit so behandelt. Sie bieten also gar keine Anknüpfungspunkte, durch welche auch Anderes gestützt und belebt werden könnte, da sie vielmehr in der Gemeine erst selbst dieser künstlichen Belebung bedürfen würden.**) Sonach kann das gelehrte und wissenschaftliche Interesse, welches sie allerdings noch jetzt wie zur Zeit ihrer Abfassung erregen können, auch das, was sie sind, als eine nicht bloss todte und gelehrte, sondern erlebte und im Kampf bewährte Exegese in einer geisterfüllten Zeit, nicht genügen, die Einmischung derselben in die Predigt zu rechtfertigen. Von aller eigentlichen Polemik über theologische Fragen aber würde nicht nur dasselbe gelten, dass sie unerbaulich ist, sondern auch der positive Schaden zu befürchten sein, dass durch sie Leidenschaftlichkeit und altüberlieferter Hass erregt, die Gemeine durch Verlockung zum theologischen Dilettantismus zerstreut, und der Glaube an die eigene Vortrefflichkeit und an die absolute Verwerflichkeit der Gegner geweckt würde. Vor solchen Mistönen unerledigter Streitigkeiten der Schule soll der Cultus gerade ein schützendes und befreiendes Asyl der gemeinsamen Anbetung sein.***) Sofern übrigens der evangelische Cultus eines festen confessionellen Gepräges bedarf, muss er dies in den festen liturgischen Elementen

*) Vergl. z. B. Aug. Conf. art. XVIII; Apol. art. I.

**) Es ist ein sehr neuer Sprachgebrauch, dass man unter Protestanten die Bekenntnissschriften „die Lehre unserer Kirche" nennt. Die Aug. Conf. ist eine Staatsschrift mit irenischer Tendenz für den Reichstag bestimmt. Die Apol. eine gelehrte, theol. Schrift zur Motivirung und Vertheidigung der Conf. Aug. gegen die Confutatio.

***) Vergl. Schleiermacher, „Prakt. Theol." p. 208: „Die technische Sprache soll aus der religiösen Rede verbannt sein; will man aber gegen eine andere Kirchenpartei streiten, so kommt man in's Technische hinein, weil der eigentliche Streit in diesem Gebiet vertirt." Kunstwerke soll ein Künstler vorzeigen, nicht seinen Pinsel und seine Farben. Gottes Haus ist ein Bethaus und kein Auditorium. Wer möchte in einem Concert eine Pause machen und Abschnitte aus der Lehre vom Generalbass vorlesen lassen?

erhalten; aber das lebendige, prophetische und reformirende Element desselben, die Predigt, ist dazu nicht da. Vielmehr, wie sie in dem unmittelbaren Schöpfen des Wortes Gottes aus der heiligen Schrift sich selbst nicht genügen soll, so ist sie auch am wenigsten zu einem Ausruhen auf dem schon Erreichten berufen, sondern möglicherweise, wie im XVI. Jahrhundert, zu einem reformirenden Voraneilen, dessen Aeusserungen jedoch wieder den Zwecken der Erbauung und der Forderung der Gemeinsamkeit unterzuordnen wären.

So würde demnach ein eigentliches und ausdrückliches Eingehen der Predigt auf die Symbole und ihren besonderen Inhalt auf die Fälle zu beschränken sein, wo durch besondere Ereignisse und Bewegungen in der Gemeine, etwa durch Angriffe katholischerseits, durch katholisirende, hierarchische Gelüste inmitten der evangelischen Kirche oder auch durch Jubelfeste der Reformation oder gegenwärtige Reformen ein gemeinsames Interesse vorauszusetzen wäre und ein Bedürfniss nach Verständigung einträte. So mag auch auf dem Grunde dieser Voraussetzung die polemische Predigt des XVII. Jahrhunderts in der Zeit des dreissigjährigen Krieges denen, von welchen sie ausging, gerechtfertigt und nothwendig erschienen sein. Aber das war eben die Einseitigkeit der damaligen Theologen — und sie kann auch allen späteren wieder zur Versuchung werden — dass sie ohne Beachtung des sonstigen Bedürfnisses der Gemeine diese mit ihren eigenen gelehrten Studien am besten versorgt glaubten, während die deutschen Gemeinen fast zu keiner Zeit zertretener und in schlimmerer Verwilderung ihres christlichen Lebens waren als in und nach dem dreissigjährigen Kriege. Sie liessen darum wohl auch diese polemische Predigt ebenso apathisch über sich ergehen wie um dieselbe Zeit die religiöse Tortur und den Hexenprozess.

2) Aber eine andere Frage wäre doch noch die, wie weit eine Pflicht bestehe, nicht gegen die Kirchenlehre zu predigen. Abgesehen von den einzelnen Eidschwüren und Verpflichtungen, welche hier bei Ordinationen und Anstellungen sehr ungleich bestehen — bindender gewöhnlich in den lutherischen Kirchen, entschiedener die alleinige Norm der heiligen Schrift anerkennend in den reformirten und so auch in der hessischen Kirche —, wird die Regel des Verfahrens ebenfalls nach dem Zwecke der Erbauung und nach der Forderung der Gemeinsamkeit zu bestimmen sein. Der Prediger ist Organ nicht bloss seiner selbst, nicht bloss seiner Gemeine, sondern auch seiner Kirche, er darf also gegen die Einheit dieser nichts unternehmen.*)

---

*) Vergl. Schleiermacher, „Prakt. Theol." p. 203: „Der Prediger ist auf der einen Seite Organ seiner Kirche, auf der anderen Repräsentant seiner Ge-

Es darf sich die Predigt nicht mit dem sie umgebenden Liturgischen in Widerstreit setzen. Insbesondere wird es höchst verwerflich sein, durch Nennung und positive Bestreitung der Kirchenlehre Anstoss und Aergerniss oder doch unnöthige zerstreuende Nebengedanken anzuregen, während es noch erträglich sein wird, wenn ein Prediger, vielleicht sich selbst und der Gemeine unbewusst, Stellen der heiligen Schrift nicht gerade ebenso, als die Bekenntnissschriften thun, auslegt. Denn die Exegese ist eben in denselben nicht das Bekenntnissartige, sondern wissenschaftliche, theologische Ausstattung. Allein Ausnahmen wird auch diese Regel erleiden können. Ein Fall ist namentlich hier besonders klar. Wenn sich in der Gemeine in einer gehobeneren und erregteren Zeit wie zu Anfang unseres Jahrhunderts ein christliches Verlangen nach grösserer Gemeinschaft, nach Union äussert — in herabgestimmten Zeiten herrscht die entgegengesetzte Neigung zum Particularismus —, so wird die Predigt darauf nicht nur eingehen dürfen, sondern darauf einzugehen verpflichtet sein. Dabei können dann auch Erörterungen nöthig werden, in welchen polemische Einseitigkeiten des lutherischen oder reformirten Bekenntnisses nach der Schrift gewürdigt werden d. h. nicht, dass die einen durch die anderen bestritten werden, denn das ist Sache der Schule, auch nicht, dass die Unterschiede unbestimmt gemacht werden sollen, denn dadurch wird gerade das Mistrauen erweckt, welches fast immer die Union vereitelt hat, sondern dass das Einigsein in den Hauptsachen und die geringere Bedeutung der Differenzpunkte, also die Möglichkeit und Christlichkeit der wieder zuschliessenden Gemeinschaft nach der Schrift gerechtfertigt werden soll. Doch auch dies nur, wenn schon Anregung dazu in der Gemeine entgegenkommt, denn eine aufgenöthigte Union wird sicher mislingen, weil sie leicht so starken Widerspruchsgeist weckt, dass dadurch selbst das Christliche in ihr übersehen werden kann.

Ausser diesem wird es auch noch andere Fälle geben können, wo sich das reformatorisch voraneilende Element in der Predigt auch ohne Nachtheil für die Gemeinsamkeit und Erbauung fortbildend bethätigen kann.*)

meine. Als Organ seiner Kirche darf er nicht in Widerspruch sein mit dem, was ihre Einheit constituirt, als Repräsentant seiner Gemeine muss er ausgehen von der gemeinsamen Anregung; und dies beides ist sein Grenzpunkt, weiter aber auch nichts."

*) Als im Jahre 1830 das Jubelfest der Aug. Conf. gefeiert wurde, richtete Schleiermacher zehn Predigten darüber an die Gemeine, in deren einigen er auch auf die untergeordnete Bedeutung der Bekenntnissschriften, und wie sie diese selbst anerkannt sehen und nicht Norm sein wollen, nachwies, auch Einzelnes darin als aus dem alten Testamente festgehaltene Unvollkommenheit bestritt. Vergl. 7. Sammlung seiner Predigten Bd. II, p. 725, „dass wir nichts vom Zorn Gottes zu lehren haben", 2 Cor. 5, 17—18. p. 710: „Von dem Verdammen Andersgläubiger in unserm Bekenntniss", Luc. 6, 37 etc.

Zweiter Abschnitt.

Das Bedürfniss der Gemeine.

§ 12.

Das immer Gleiche darin.

Der Zweck der Erbauung, für welchen die Verkündigung des Wortes Gottes aus der heiligen Schrift das erste Erforderniss ist, bedingt es sodann weiter, dass der Predigtstoff durch das Bedürfniss der Gemeine bestimmt, dass er nach dem Ausdrucke des Hyperius utilis d. h. anwendbar und praktisch sei. Diese Rücksicht wird einestheils schon bei der Auswahl aus dem Worte Gottes mitbestimmend sein müssen, anderntheils kann sie aber auch zum Hereinziehen moderner und gemischter Gedankenstoffe, welche noch nicht fertig in der heiligen Schrift vorliegen, verpflichten. Hier wird sich sogleich zeigen, dass der Predigtstoff, soll er anders praktisch sein, einige Eigenschaften immer in gleichem Grade, andere dagegen nur nach dem wechselnden Bedürfniss bald mehr bald weniger besitzen muss.*)

Wie der Glaube nicht nur eine Seelenkraft sondern das ganze geistige Leben in Anspruch nehmen und alle Seelenkräfte in Thätigkeit setzen soll, so wird auch die (erbauliche) Predigt nicht bloss diese oder jene, sondern eine jede der einzelnen Seelenkräfte anregen und in Bewegung setzen müssen. Schon der Eintheilung der alten Rhetorik: docere, delectare und flectere, liegt die Unterscheidung dessen zu Grunde, was gesondert für die Erregung der einzelnen Seelenkräfte geschehen kann und soll. Da werden nur hauptsächlich drei Forderungen an den Predigtstoff gestellt werden müssen: nämlich dass er gemeinverständlich sei, sofern er auf die Erkenntniss, anziehend, sofern er auf das Gefühl, und ergreifend, sofern er auf den Willen einwirken soll.

---

*) Schiller an Körner, Weimar, 12. Aug. 1787 (Bd. I, 131): „Herder's Predigt hat mir besser als jede andere, die ich in meinem Leben zu hören bekommen habe, gefallen —, aber ich muss Dir aufrichtig gestehen, dass mir überhaupt keine Predigt gefällt. Das Publikum, zu welchem ein Prediger spricht, ist viel zu bunt und zu ungleich, als dass seine Manier eine allgemein befriedigende Einheit haben könnte, und er darf den schwächlichen Theil nicht ignoriren, wie der Schriftsteller. Was kommt also heraus? Entweder er giebt den Menschen von Sinn Alltagswahrheiten oder Mystik zu hören, weil er dem Blödsinnigen opfern muss, oder er muss diesen skandalisiren und verwirren, um den ersten zu unterhalten. Eine Predigt ist für den gemeinen Mann, — ein Mann von Geist, der ihr das Wort spricht, ist ein beschränkter Kopf, ein Phantast oder ein Heuchler.

1) Für die Forderung der Gemeinverständlichkeit oder Popularität*) kann bei der einzelnen homiletischen Composition zwar schon durch die Form etwas geschehen; allein diese Forderung würde doch viel zu beschränkt gefasst, wenn sie bloss darauf bezogen würde. Den homiletischen Stoff im Allgemeinen angehend ist sie eigentlich identisch mit der allgemeineren Forderung der Gemeinsamkeit, also gerade einer solchen Auswahl, welche jenes künstliche Popularisiren der Form von oben herab unnöthig macht. Denn sie schliesst in sich, dass der Stoff aus einer allen Christen als solchen bekannten Sphäre, sei es des gemeinsamen Gedankenkreises christlicher Ueberzeugungen, sei es der gemeinsamen Erfahrungen des Lebens in der Natur, im Staate, im häuslichen, im innersten sittlichen Leben herausgegriffen oder doch daran angeknüpft und dadurch verständlich gemacht werde. „Aus dem Rapport mit der Gemeine geht die Popularität des Predigers hervor.“ **) Was aus diesem rechten Gemeingefühl herausgeredet wird, das wird von selbst verständlich sein, und es wird dabei der hier oft gemachten Unterscheidung von gebildeten und ungebildeten Mitgliedern nicht bedürfen.***) Auch das wäre eine falsche Auffassung der Popularität, wenn man in ihr die Forderung der Dürftigkeit des Gedankeninhaltes sehen wollte.†) Nur in Zeiten der Verkennung und Verachtung des Volkes konnte man meinen, dass Gedankenarmuth schon volksthümlich sei††), dass man also um der Popularität willen einen möglichst dürftigen Stoff möglichst breit aus-

*) Vergl. Palmer p. 561—574, § 22: „Popularität.“

**) Schweizer p. 152: „Popular ist, wer von der ihn umgebenden Gemeinschaft als sie repräsentirend, verstehend und von ihr verstanden anerkannt wird, kurz wer geeignet ist, den Stimmungen der Gemeinschaft einen dieselbe erfreuenden Ausdruck zu geben. Popular ist der Prediger, welcher die religiöse Stimmung der Gemeine in sich vernimmt, sie als Organ auszusprechen, an der h. Schrift zu läutern und zu heben vermag, so dass, was er der Gemeine geben will und zumuthet, von dieser selbst als das ihr in Wahrheit zukommende Eigenthum oder Erbe erkannt und empfunden werden kann.“

***) Schweizer: „Alleinige Angemessenheit der Predigt zum Bildungsgrad gerade nur der Ungebildetsten kann nicht gefordert werden: vielmehr wird man dem durchschnittlichen Bildungsgrad angemessen reden sollen; sonst wird man bei den Gebildeteren unpopular.“

†) Matth. Claudius:

„Armuth des Geistes Gott erfreut,
Armuth, nicht Armseligkeit.“

††) „Nie wurde mehr von Popularität gesprochen, als zu einer Zeit, wo man vom wahren christl. Volksleben sich entfremdet hatte.“ K. R. Hagenbach, „Encycl. u. Methodol. der theol. Wissenschaften“, Leipzig 1869, 8. Aufl., p. 396, Anm. 11. Vergl. Desselben „Grundlin. zur Lit.“ p. 128 f.

dehnen müsse, während doch dabei schon durch die Abspannung das Gegentheil der Erbauung bewirkt zu werden pflegt. Auch würde dadurch schon die zweite Forderung verletzt.

Denn es ist 2) auf die Erregung des Interesses — die alte Rhetorik nennt es delectare — eine ganz besondere Aufmerksamkeit zu richten. Augustin glaubt zwar in seiner Schrift de doctr. christ. lib. IV, c. 5 die kleinen Regeln der Rhetorik für den Prediger nicht genug herabsetzen zu können; dennoch fragt er (IV, 2), während die weltlichen Redner bei der Vertheidigung selbst einer schlechten Sache sich oft so viel Mühe gäben, wie es die Verkündiger der Wahrheit doch verantworten wollen, wenn sie die Wahrheit dadurch wehrlos hinstellen, dass sie pro veritate lenti frigidique dormitent und ihren Zuhörern ein taedium dagegen einflössten.*)

Für Erregung des Interesses und Vermeidung solches taedium kann nun sowohl durch die Form als auch und ganz besonders durch die Auswahl des Stoffes viel geschehen. Es bedarf stets der pädagogischen, seelsorgerischen Erwägung: wofür werden die Hörer Empfänglichkeit haben, was würde sie abstossen und wodurch würde vielleicht auch ein ungehöriges, dem Zwecke der Erbauung widerstrebendes Interesse erregt werden? Deutsche Gemeinen werden im Allgemeinen nicht, wie etwa französische, durch Glanz der Sprache, durch eine poetische Prosa, besonders wenn sich dabei die Kunst absichtsvoll vordrängte und bemerkbar machte, angezogen sondern viel eher abgestossen werden. Aber Vernachlässigung der Form und des Inhaltes, das müssige Vorbringen von Unnöthigem und Selbstverständlichem, Weitschweifigkeit und Gedankenarmuth wird sie noch viel weniger fesseln. Es ist bedauerlich, wie viele Predigten schon durch Langweiligkeit und Gedankenarmuth, indem sie die Zuhörer verscheuchen, eine die Kirche nicht erbauende sondern zerstörende, eine das Christenthum nicht empfehlende sondern zuwidermachende Wirkung ausüben und dadurch zu einer eigentlichen Verschuldung an der Gemeine, an ihren schwachen, wie an ihren starken, an ihren ungebildeten wie an ihren gebildeten Gliedern werden. Freilich können in dem Bestreben, diesen Fehler zu vermeiden, auch wieder Misgriffe gethan und dadurch positiver Schaden angerichtet werden, wenn etwa versucht würde, das Interesse der Zuhörer durch Anregung eudämonistischer Motive, durch weinerliche Sentimentalität, durch blendende aber zerstreuende und erkältende Schönrednerei zu wecken.

---

*) c. 2. „Illi (die Advocaten) falsa breviter, aperte, verisimiliter; et isti (die christlichen Prediger) vera sic narrant, ut audire taedeat, intelligere non pateat, credere postremo non libent; illi fallacibus argumentis veritatem oppugnent, asserant falsitatem; isti nec vera defendere, nec falsa valeant refutare?“ etc.

Eine Verminderung des Interesses wird ferner bewirkt, wenn Explicatio und Applicatio zu weit auseinanderfallen und die eine ohne die andere zu ausschliesslich hervortritt, wenn die Parallelität von Schriftwort und Gegenwart nicht hinlänglich zu ihrem Rechte kommt. Denn einerseits wird die Explication eines Schrifttextes, welcher keine Beziehung auf die Gegenwart absehen lässt, bloss wie eine Abhandlung kalt und gleichgültig lassen, andererseits eine Besprechung gegenwärtiger Zustände ohne gehörige Zurückführung auf die Grundlage alles christlichen Lebens unbedeutend und ideenlos erscheinen. Beides muss also vermieden werden.

Die Sorge für das Interesse der Zuhörer wird sich weiter auch darin zeigen können, dass nicht nur bei der Ausführung des Einzelnen sondern schon bei der Wahl des Stoffes in einem gewissen Grade auf Wechsel und Neuheit Bedacht genommen wird. Damit ist keineswegs gesagt, dass Fremdartiges in die Predigt hineingezogen werden, dass der Prediger in Künsteleien und Paradoxieen sich abmühen solle, allein die Predigt ist doch auch nicht wie das Liturgische zur Wiederholung da, sie soll vielmehr das bewegliche, stets neue Cultuselement sein. Während das Liturgische durch die Macht des Gewohnten wirken soll, soll die Predigt die Einseitigkeit dieses Interesses, welche zu Mechanismus und Ermüdung führen könnte, durch ein entgegengesetztes auszugleichen und zu beleben suchen. So erscheint jene Forderung nicht bloss als ein selbstsüchtiges Verlangen der Blasirtheit, welche für das Einfache, Wahre und Grosse keinen Sinn mehr hat und stets neue Reizmittel fordert, nicht als ein Zugeständniss an die Eitelkeit und Gefallsucht sondern als eine nach dem ganzen Verhältniss der Predigt zum übrigen Cultus durchaus berechtigte Forderung. Der Prediger, wenn er des Rechtes, als Einzelner zur Gemeine zu reden, wirklich würdig sein will, sollte in seinem eigenen christlichen Leben und in seinem Forschen in der Schrift so im Fortschreiten begriffen sein, dass er der Gemeine stets noch etwas darzubieten hätte, was sie noch nicht hat, er sollte auch in diesem Sinne aus seinem Schatze „Altes und Neues“ hervorbringen können. Ist er das nicht im Stande, so wird es ihm zum Vorwurf gereichen, dass sein Schatz nicht gefüllter als der aller Uebrigen ist. Die Predigt auf liturgische Wiederholung des Festen anweisen heisst sie todt schlagen und die Prediger zu russischen Popen herabsetzen.

3) Die dritte an den Predigtstoff zu stellende Forderung ist die, dass er ergreifend sei. Eine Erweckung des Interesses, eine Erregung des Gemüthes im Zuhörer ist möglich, ohne dass dieselbe tiefer bis zur Ergreifung des Willens eindringt. Diese aber ist gerade

das Hauptziel jeder Predigt, weshalb auch Augustin ausser dem docere und delectare ganz besonders das flectere betont. Diese Wirkung kann allerdings nur hervorgerufen werden durch das Wort Gottes, welches die Verheissung hat, die „steinernen Herzen in fleischerne" zu verwandeln und wie ein „zweischneidiges Schwert" einzudringen in das Innere des Menschen. Allein die Art der Verkündigung des Wortes kann doch wesentlich dazu beitragen, dass diese Wirkung erzielt wird. Wir können im Allgemeinen hierüber sagen, dass der Predigtstoff auf den Zuhörer anwendbar sein und ihm zum Bewusstsein bringen müsse: de te narratur fabula. Es muss in der Predigt zu der biblischen Basis und ihrer Explicatio die Applicatio auf die Gegenwart hinzukommen, welche ohne die genaueste Kenntniss und sorgfältigste Beobachtung der Gegenwart gar nicht gelingen kann. Ist die Explicatio nicht bloss ein todtes Nachsprechen, sondern hat sie im Ausleger selbst Geist und Leben gewirkt, so wird sich das auch in den Früchten daraus hervorgehender eigener Gedanken und Anwendungen auf die so verschiedenen modernen Zustände zeigen. Das schöne Wort, dass man nichts als das Wort Gottes, nichts als Christum predigen wolle" *), oder auch das Schelten auf die „Weisheit dieser Welt" — abgesehen von der darin enthaltenen Aufwiegelung der Ungebildeten gegen die Gebildeten und der Schmeichelei gegen die Unwissenheit — wird im Munde Vieler zu einer Selbstvertheidigung der Trägheit, welche sich um eigene Gedanken keine Mühe gegeben hat und diese Schmach noch durch Grossthun bedecken will. Die Weisheit dieser Welt ist bloss unzureichend; aber so weit sie reicht, ist sie besser als die Unweisheit, und es ist ein dringendes Bedürfniss, dass sie schon als Kreis gegenwärtiger Erfahrungen in eine Verbindung mit dem Worte Gottes gesetzt wird, um dieses lebendig

---

*) Schleiermacher schreibt an seine Frau, 4. August 1832 (aus Schleierm.'s Leben II, 434): „Ueber Deinen Brief an Hildchen, meine liebste Mutter, habe ich etwas auf dem Herzen. Du kommst auch ganz in die Sprache hinein, immer vom Heilande zu reden und Gott ganz in den Hintergrund zu stellen. Wenn auch schon der Heiland es ist, der aus der Natur zu uns spricht, so muss wohl ein unmittelbares Verhältniss mit Gott gar nicht mehr stattfinden. Und doch rühmt er selbst sich am meisten dessen, dass wir durch ihn zum Vater kommen und dass der Vater Wohnung bei uns macht. Die wahre Einfalt des Christenthums geht auf diese Weise in einem ganz selbstgemachten Wesen unter, was Christus selbst nicht würde gebilligt haben. Wenn das arme Kind nur nicht zwischen Deiner und meiner Art und Weise in Verwirrung geräth; denn sie ist nicht mehr reflexionslos genug, dass ihr das nicht auffallen sollte. Liebstes Herz, halte doch fest daran mit Christo und durch ihn Dich recht Gottes, unseres und seines Vaters, frisch und fröhlich zu freuen. Das ist sein liebster Lohn für seine Treue."

zu bestätigen und um selbst durch das Wort Gottes ergänzt und belebt zu werden. Die jetzige Weisheit dieser Welt ist ausserdem so untrennbar durchdrungen und geheiligt von christlichen Elementen, dass sie durchaus nicht wie die Heidenwelt des neuen Testamentes beurtheilt werden darf.

Mit dieser Forderung allseitiger Erregung der Seelenkräfte ist nun aber keineswegs ausgeschlossen, dass nicht innerhalb derselben Predigt oder selbst innerhalb eines Cyclus mehrerer Predigten ruhigere, mehr der Erkenntniss dienende Partieen mit erregteren abwechseln könnten, oder auch dass nicht von verschiedenen Predigern nach ihrer verschiedenen Eigenthümlichkeit vorzugsweise bloss einerlei Anregung ausgehen dürfe. Nur darf, wenn der Zweck der Erbauung nicht bloss unvollständig erreicht werden soll, die Erregung nicht eine völlig einseitige sein. Der Wege aber, von der einen Art der Erregung zu der anderen überzugehen, werden besonders zwei sein. Einmal kann man von der Erregung der Erkenntniss zur Erregung des Interesses und des Willens, oder umgekehrt von einer erregteren Stimmung des Gemüthes hindurch zu bestimmteren Gedanken oder Entschlüssen übergehen. Der erstere Weg ist gleichsam katechetischer, der letztere liturgischer. Der Unterricht geht von der Erkenntniss aus, der Cultus dagegen von einem erregten Inneren, welches eine Aeusserung, Form und Verkörperung sucht. Darum wird in der Predigt der erstere Weg für Zeiten der ruhigen Betrachtung, der letztere für festliche Zeiten der natürlichere sein.*)

---

*) Was unterscheidet einen Colani von dem grossen Haufen der Prediger? Dass er von und zu wirklich med. XIX existirenden Menschen redet, dass er diese mit geschichtl. Bewusstsein und christl. Urtheil durchschaut u. gewürdigt hat, und dadurch weiss, was gerade an ihnen das Gute für Verwirklichung des Guten und des Reiches Gottes, und gerade für sie die Gefahr und Versuchung und die heilungsbedürftige, schwache Seite sei. Von diesen Besonderheiten muss predigen und predigen können, also Kunde haben, wer für das Geschlecht der Rede werthes predigen soll; statt dessen Abstractionen in Licht und Schatten zu wälzen, hat nicht nur keine Wirkung wegen Unbestimmtheit und Nichtzutreffen, sondern verwirrt positiv durch Unwahrheit; dort ist die Anwendung unmöglich, hier verkehrt und falsch. Von und für wirkliche Menschen med. XIX soll die Predigt allein predigen; an sie daher bei aller Modulation schon mit schärfster Gesichtsbeobachtung denken und nur an sie, die deutsche Predigt also an Deutsche. Sie kann nicht anderer Nationen, ihrer starken und schwachen Unterschiede gedenken.

§ 13.

Die durch das Eingehen auf moderne Gedankenreihen bestimmten Arten von Predigten.

In dem Begriffe der Applicatio liegt schon wie in dem Worte Christi Matth. 13, 52 eine Aufforderung, für die Predigt nicht bloss aus dem „Alten" nach Bedürfniss zu wählen, sondern auch das „Neue", Gegenwärtige hinzuzunehmen. Alles, was in dem gegenwärtigen Leben der Gemeine durch das Wort Gottes bestimmt werden und zu der Wirksamkeit desselben entweder in ein förderliches oder in ein hinderliches Verhältniss treten kann, ist an sich ein der Predigt angehöriger Stoff. Es ist ein oft wiederholter Ausspruch Löffler's, dass jede Predigt eine „Gelegenheitsrede" sein müsse. Das wird nun zwar nicht immer ausführbar sein; aber das damit bezeichnete Ziel: die individuellste Bestimmtheit durch den gegenwärtigen Fall und das gegenwärtige Bedürfniss, wird am sichersten doch durch das Hereinziehen der erwähnten Stoffe erreicht werden. Dahin gehört sowohl Alles, was innerlich in der Denkart der Gemeine wirksam ist, und was auf sie aus weltlicher Literatur und Kunst einwirkt, als auch was äusserlich mit dem öffentlichen, bürgerlichen und häuslichen Leben derselben, mit alten Ueberlieferungen und neuen Bewegungen darin zusammenhängt. Das Alles ist, soweit das christliche Leben dabei interessirt ist, nicht nur nicht von der Predigt ausgeschlossen, sondern wird nach Bedürfniss nothwendig als homiletischer Stoff zu verwerthen sein. Besonders müssen die in der gegenwärtigen Denkart und in dem gegenwärtigen Leben sich vorfindenden mit der Predigt des Wortes Gottes zusammenstimmenden oder doch verwandten Elemente als Mitbestätigung und Mitverkündigung des Wortes Gottes um so mehr herangezogen werden, als alles Bessere hier doch auch meist Tradition, wenn auch weithin vermittelte und nicht dafür anerkannte, vom Christenthum her ist. Doch muss im Heranziehen solcher modernen Stoffe wiederum ein gewisses Mass gehalten werden, es darf nicht zur Einseitigkeit und Ausschliesslichkeit führen.

Man hat nun nach dem Vorherrschen solcher Stoffe die Predigten in verschiedene Klassen getheilt und redet von Naturpredigten, psychologischen Predigten, Moralpredigten, apologetisch-philosophischen Predigten und politischen oder Zeitpredigten.

Im vorigen wie im gegenwärtigen Jahrhundert hat öfter ein verkümmerter Glaube nur noch in der Grösse und den Zwecken der Natur Zeugnisse Gottes vernommen, und das war gegenüber der Fülle

der in der heiligen Schrift offen liegenden Zeugnisse gerade kein Reichthum, abgesehen von der Schönrednerei, die sich in solchen „Naturpredigten“ breit zu machen pflegte. Allein es sind doch auch in der Natur Gottesstimmen zu vernehmen. Christus selbst, wenn er auf die Pracht der Lilien verweist, welche grösser sei als die Salomo's, deutet auf diese gegenwärtigen Gottesstimmen und erhebt sie über die alttestamentliche Geschichte Salomo's. Noch öfter verweist das Buch Hiob und besonders die Psalmdichtung lebendig auf diese Zeugnisse von Gott in der Natur. (Ps. 103. 104.) So wird denn auch, angelehnt an solche Schriftstellen am liebsten selbst in der Form, das Aufnehmen dieser Zeugnisse des Wortes Gottes in regno naturae*) nicht zu verwerfen, nur jedenfalls aber zu beschränken und gewiss nicht in ermüdender Weise durch ganze Predigten durchzuführen sein.

In den psychologischen Predigten macht die durch Erfahrung gewonnene Kenntniss des menschlichen Herzens den Hauptinhalt aus. Diese Predigten sind viel seltener, da die dazu erforderliche Selbstkenntniss eine seltene ist, und sie stehen viel höher als die Naturpredigten. Sie werden in den rechten Händen fast immer lehrreich und erbaulich werden können, da die Selbstbeobachtung und Selbsterkenntniss für jeden Christen anziehend ist, und da gerade diese Stoffe der Sache nach der Verkündigung des Gesetzes aus der Schrift und allem, was zum Verständniss desselben gehört, so nahe stehen.

Was die Moralpredigten betrifft, so ist allerdings die Scheidung von Glaubenslehre und Sittenlehre nicht biblisch sondern modern und wird darum auch in einer sonst ganz schriftmässigen Predigt schon ein Abgehen von dem Ursprünglichen und ein Schritt zu viel zu den Unterscheidungen der Wissenschaft hin sein.**) Allein obgleich eine von aller Glaubenswahrheit losgerissene Sittenlehre kaum eine andere als eine eudämonistische, selbstsüchtige also unchristliche sein kann, so braucht doch die Trennung der Ethik von der Dogmatik überhaupt noch nicht Losreissung zu sein, sondern kann nur den Zweck haben, gründlichere Behandlung der Ethik zu veranlassen. Und so wird in einzelnen Predigten ein gründlicheres Eingehen auf das alte Testament und das Gesetz, auch auf zusammengesetzte ethische Verhältnisse recht lehrreich und erbaulich, ja auch ein besonderes Bedürfniss werden

---

*) Zerrenner, „Natur- und Ackerpredigten“.

**) Ch. Palmer p. 264: „Bloss das ist . . . wahr, dass die Predigt immer einen ethischen Gehalt, eine ethische Tendenz haben, d. h. dass es ihr nie darum nur zu thun sein soll, dass ein christlicher Lehrsatz bewiesen dasteht, sondern dass er von Gemüth und Willen aufgenommen wird und das wirkliche Leben heilige.“

können. Es können Fälle vorkommen, wo die Ueberhandnahme einzelner Vergehen und Laster in einer Gemeine dieses besondere Eingehen dringend fordern. Das stetige blosse Erwähnen der menschlichen Sünde in Bausch und Bogen wird nicht nur bei dem dadurch nicht belehrten Zuhörer Ermüdung wirken, sondern ist auch oft auf Seiten des Predigers blosse Trägheit, welche es versäumt, die wirklich vorhandenen ethischen Zustände in ihren oft sehr verwickelten Mischungen einer scharfen Beobachtung zu unterziehen.

In den apologetisch-philosophischen Predigten wird die Philosophie zur Bestätigung der christlichen Wahrheit mit zu Hülfe genommen. Man wird zwar ein Ueberwiegen philosophischer Materien vermeiden müssen; aber oft genug wird das Aufnehmen verständlicher Raisonnements auch viel zur Erbauung beitragen können. Es kommt hinzu, dass die neuere deutsche Philosophie schon mit der christlichen Sprache unvertilgbare christliche Züge aufgenommen hat, deren Entwicklung und Aneignung dadurch nicht nothwendig unvollkommen ausfällt, dass sie etwa von der Philosophie selbst für allgemein menschliche gehalten werden und darum auch dem, was wirklich christlich ist, mit zu Gute kommen kann. Freilich gilt dies weniger von der sogenannten letzten Philosophie, welche die Anerkennung des Gegensatzes zwischen Gott und Welt und mit ihm die Religion überhaupt zu verlieren in Gefahr kommt, welche das Bedürfniss der Anbetung nicht als ein allgemein menschliches und als das Höchste des menschlichen Geistes, sondern nur als ein der untergeordneten Entwicklungsstufe der Vorstellung angehörendes anerkennt und nur in den ethischen Gedanken der Unterordnung des Einzelnen unter eine allgemeine göttliche Ordnung, in dem Streben nach Erhebung über den Materialismus einige dem Christenthume geistesverwandte Züge und Ueberreste behalten hat.

Endlich haben wir noch ein Wort zu sagen über die politischen oder die sogenannten Zeitpredigten.*) Es wird freilich ungehörig sein, politische Fragen als solche, die Zweckmässigkeit dieser oder jener politischen Massregel in die Predigt hineinzuziehen, es wird noch mehr dem Zwecke der Erbauung zuwider sein, in der Predigt für eine politische Partei zu plädiren und den Gottesdienst zu politischer Agitation zu misbrauchen. Allein nicht minder zu verwerfen wäre es, wenn die schweren Gefahren und Versuchungen, die etwa zu einer Zeit von diesen Verhältnissen her dem christlichen Leben der Einzelnen nahe treten, in der Predigt nicht berücksichtigt würden. Allerdings ist auch hier nie zu vergessen, dass der Cultus für die Einzelnen eine

---

Vergl. Schleiermacher p. 209—212.

Zuflucht sein soll, sich zu befreien von allem, was ihnen die Sicherheit und den Frieden des inneren Lebens rauben will, dass es also auch für die Predigt nöthig werden kann, besonders auf solche Befreiung und ein gewisses Vergessen drückender Zustände der Art hinzuarbeiten. Aber es wäre doch andererseits eine sehr unevangelische Isolirung des Cultus von dem ganzen übrigen Leben draussen, wenn nicht auch diese Erhebung über solche drückenden Zustände durch eine Würdigung derselben angestrebt würde, welche die Erhebung selbst erst zu einer berechtigten macht.*) Denn Gefährliches und Versuchungsreiches ignoriren, und wäre es auch in den erregtesten Aufwallungen der Andacht, wäre doch nur frevelhafter Leichtsinn, wenigstens keine christliche Erhebung. Auch würde ja die Predigt darauf Verzicht leisten, ihre ursprüngliche Pflicht der *νουθεσία* zu erfüllen, wenn sie nicht Urtheil und Verständigung, wie in allen anderen nahetretenden Gefahren und Versuchungen, so auch in diesen anzubieten hätte. Wer die völlige Verwerfung der politischen Predigt damit rechtfertigen wollte, dass die Predigt den Blick von der unvollkommenen sorgenvollen irdischen Wirklichkeit abwenden und sie vergessen machen solle, der würde in Gefahr sein, damit den ganzen Einfluss zu verwerfen, welchen das Christenthum überhaupt und die Predigt insbesondere auf das sittliche Leben und auf die Verwirklichung des göttlichen Reiches diesseits haben soll. Zu verwerfen ist wie überall so auch hier nur das Uebermass und die Einseitigkeit, die es neben dem zweiten für die Predigt erforderlichen Elemente, der Explicatio, an der Grundlage aus dem Worte Gottes fehlen lässt. In der lutherischen Kirche ist man in der Zurückziehung der Frömmigkeit vom übrigen Leben draussen und in dem Sichbegnügen mit dem Troste der Sündenvergebung weiter gegangen als in der reformirten Kirche. Aber nicht ohne Grund, wie aus dem Gesagten hervorgeht, sehen reformirte Theologen**) darin einen Vorzug, dass die reformirte Frömmigkeit

---

*) Schleiermacher p. 210: „Freilich stellen einige Geistliche selbst die Maxime auf, der Geistliche solle sich nicht in Politik mischen; oft stellt auch der Staat das auf [Kanzelparagraph!], vergessend, dass er selbst bei äusseren Gelegenheiten [z. B. Siegesfest, Königs Geburtstag, Kriegsbettag etc.] es dem Geistlichen zur Pflicht auferlegt hat.“

**) K. B. Hundeshagen, „Beitr. zur Kirchenverfassungsgesch. u. Kirchenpolitik“, Wiesbaden 1864, Bd. I, p. 355: „Das gemeinschaftliche Leben nach seiner bürgerl. und kirchl. Seite, seine Einrichtungen und Gesetze zu reformiren und auf deren Reform positiv hinzuwirken, hat jedes Glied der Gemeinde Gottes als solches das Recht und die Pflicht. Etwas von der Obrigkeit zu dulden, was offenbar Unrecht ist, namentlich eine Beschränkung in kirchlichen Dingen, und wäre es auch noch so sehr in deren Aeusserlichkeiten, wäre ein Preisgeben der

dringender als die lutherische zu dem inneren Glauben auch die äussere Glaubenserweisung gefordert und oft auch mehr als in Deutschland üblich bethätigt hat.*)

Neuerlich ist es von einigen z. B. von A. Tholuck für zulässig befunden, sogar die Zeugen moderner Denkweisen, Aussprüche deutscher Schriftsteller, Dichter u. dergl. in die Predigt zur Mitbestätigung aufzunehmen, da sie für Viele nicht nur überhaupt Autorität, sondern selbst eine höhere Autorität hätten als manche Aussprüche der Schrift. Noch gewöhnlicher ist es jederzeit gewesen, deutsche Sprichwörter, bestehende Sitten u. s. w. als Zeugnisse oder doch als Anknüpfungspunkte heranzuziehen. Das Alles wird zu beurtheilen, resp. zu beschränken sein nach der Forderung der Gemeinsamkeit und nach dem ernsten Style der Formen des evangelischen Cultus, neben welcher durch zu grosse Annäherung an den Ton und die Formen des alltäglichen Lebens leicht eine Herabstimmung und Zerstreuung, also das Gegentheil der Erbauung bewirkt werden könnte. So können also alle günstigen und unversehrten Elemente in Denkart und Sitte der Gegenwart als bestätigende Mitverkündigung des Wortes Gottes versöhnend und vermittelnd herangezogen werden. Dass aber das Ungünstige und Zerstörte in beiden nicht unerwähnt bleiben darf, liegt schon deshalb auf der Hand, weil es der eigentliche heilungsbedürftige Schaden ist, welchem die Predigt ihre *νουθεσία* entgegensetzen soll. Nur wird hierbei wieder in der Wahl des Stoffes insofern die Forderung der Gemeinsamkeit befriedigt werden müssen, als nicht singuläre Zustände Einzelner sondern nur gemeinsame oder doch weitverbreitete Schäden im Gemeinegottesdienst erwähnt zu werden verdienen.**)

Vorrechte Christi, dessen Stellvertreter ihm für die Handhabung verantwortlich sind. Zur Politik ist Jeder kraft seines Christennamens verpflichtet; gerade in den Einrichtungen und dem Regiment der Gesellschaft soll sich die Herrschaft Christi darstellen.“ So die reformirte Anschauung.

*) „Lavater's Lebensbeschreibung von seinem Tochtermann Georg Gessner“, Zürich 1801—1803, 3 Bde. Bd. III. p. 456 ff.

**) Schon darum gehört das sogenannte „Abkanzeln“ nicht in die Predigt, da dieselbe kein Institut der Kirchenzucht ist, des Unerbaulichen, was darin liegt, gar nicht zu gedenken.

§ 14.

Fortsetzung.

Berücksichtigung der besonderen Verhältnisse des gegenwärtigen Zeitalters.

Was in dem einzelnen Falle Bedürfniss einer gegebenen Gemeine sei, wird nur nach der Individualität desselben zu bestimmen sein, und da diese sich nicht voraussehen lässt, wird auch die Homiletik darüber nichts feststellen können. Aber eine oft vernachlässigte Forderung vor allen muss sie hier doch erheben: dass der Prediger es an der schärfsten und gewissenhaftesten Beobachtung seiner Gemeine nach allem, was auf sie einwirkt, was in ihr herstellungs- und heilungsbedürftig und was noch lebens- und bildungsfähig und darum benutzbar ist, nicht fehlen lasse und danach seine Predigt einrichte. Ein sehr alltäglicher Fehler, welcher gegen diese Forderung verstösst, ist das „Sich-selbst-predigen" im schlimmen Sinne d. h. ein Predigen, welchem der Irrthum zu Grunde liegt, als sei die Predigt eine Selbstverkündigung, ein Bekenntniss- oder Zeugnissakt, als dürfe der Prediger darin den Meditationen nachhängen, welche ihn gerade interessiren, welche ihm geläufig, theuer und heilig sind, ohne dabei zu erwägen, wofür die Gemeine empfänglich ist, und was ihr im gegenwärtigen Augenblicke noth thut. Dies wird besonders nachtheilig sein, wenn der Prediger dabei, nach einer vorherrschenden Behandlung des ganzen Christenthums als eine Sache des Fürwahrhaltens, seine theologischen Parteiinteressen auf die Kanzel bringt und seine Gemeine in den Parteihader mit hineinzuziehen sucht. Dadurch wird keine *οἰκοδομή* sondern *καθαίρεσις* bewirkt. Die Gemeine sucht Trost, Stärkung im Guten, Gebet und Fürbitte auf der Kanzel; für den Streit der theologischen Schule aber hat sie, wenn sie in gesundem Zustande ist, keinen Sinn.

Ein zweiter ebenso verbreiteter Fehler, das gerade Gegentheil des speciellen Eingehens auf die besonderen Bedürfnisse einer Gemeine, ist das Predigen des Allgemeinen, Abstracten und nicht historisch durch die Gegenwart Bestimmten in der Weise, dass immer die Extreme im Guten und Bösen gegenübergestellt, etwa von den Gläubigen jede Vortrefflichkeit, von den Ungläubigen jede Schlechtigkeit und vielleicht sogar von gegenwärtig lebenden Menschen versichert wird. Aber zu keiner Zeit haben in der Christenheit solche Abstracta in Gut und Böse, solche absolut Vortrefflichen und solche absoluten Sünder existirt, sondern überall und bei allen sind die Zustände gemischt. Und gerade bei der Analyse derselben wird es auf

Wahrheit und scharfe Zeichnung, also auf Fleiss in der Beobachtung besonders in der Selbstbeobachtung ankommen, wenn irgend eine Wirkung auf die Zuhörer erzielt werden soll. Diese so zu sagen plump superlativische Rhetorik wird sehr häufig in der guten Meinung geübt, dass dem Pelagianismus der Aufklärungsperiode und des Rationalismus wieder mehr Anerkennung der Macht der menschlichen Sünde entgegengesetzt werden müsse. Allein dadurch ist nur noch nicht jene Leichtfertigkeit, Oberflächlichkeit und Trägheit gerechtfertigt, welche ohne Weiteres eine absolute und gleiche Sündhaftigkeit Aller statuirt, ohne die tausendfachen Gradunterschiede darin zu berücksichtigen, und damit geradezu eine Lästerung der durch das Christenthum bisher hervorgerufenen Wirkungen ausspricht.

Mit diesem Fehler hängt dann wieder ein dritter zusammen: die weit verbreitete Ungenauigkeit, welche in der Application nicht genug eingeht auf den Unterschied zwischen den Zuständen, welche in den Erzählungen und bei den Worten der biblischen Schriftsteller besonders des neuen Testaments vorausgesetzt und berücksichtigt sind, und den Zuständen, welche heute in der Christenheit, insbesondere in der evangelischen Kirche bestehen. Dieser Unterschied ist aber in der That ein ungeheurer. In der apostolischen Zeit ist die Kirche in ihrem ersten Entstehen eine ganz kleine und dabei von der damaligen Welt verfolgte Gesellschaft; jetzt hat sie, wenn sie auch ihr diesseitiges Ziel noch nicht völlig erreicht hat, doch den vierten Theil der Erdbevölkerung in sich aufgenommen.*) Von Verfolgung des Christenthums ist innerhalb der christlichen Nationen gar nicht mehr die Rede, und es ist mindestens eine Gedankenlosigkeit, wo nicht gar böswillige Verführung, den gläubigen Christen einzureden, sie hätten um ihres Glaubens willen Leiden und Verfolgung zu ertragen. Alle Sprachen, alle Sitten, alle Nationalcharaktere der christlichen Völker sind zwar ungleich aber unvertilgbar durchdrungen von dem belebenden Sauerteig des Christenthums. Wie ungerecht, wie unwahr und undankbar ist es, wenn dieser ungeheure Unterschied unbeachtet bleibt und die biblischen Aussprüche aus jener Zeit der Anfänge und Verfolgung auf die gegenwärtige, zwar niemals ganz vollendete aber doch auch schon diesseits reichlich triumphirende und weltüberwindende Kirche ohne jegliche Beschränkung angewendet.

---

*) Nach dem American year book von 1869 380 Millionen Christen unter 1375 Mill. Menschen; davon etwa 200 Mill. Katholiken und 100 Mill. Protestanten. Nach H. A. Daniel [„Lehrbuch der Geographie“, Halle 1872, p. 43 f.] unter 1350 Mill. Menschen 350 Mill. Christen [200 Mill. Katholiken, 75 Mill. Griechen, 70 Mill. Reformirte und Lutheraner, 5 Mill. kleinere Sekten].

wenn die biblischen Begriffe von „Welt und Heidenthum" von christlichen Predigern ohne Weiteres auf Mitchristen bezogen werden, als wären sie noch die Heidenwelt des neuen Testaments, als wäre alle Hülfe, alle Zucht des Christenthums an ihnen spurlos vorübergegangen und vergeblich geblieben! Welche Anmassung zugleich, wenn nicht wegen der Sünde (— denn da bleibt ja stets unüberwundene „Welt" —), sondern wegen Dissenses in der Lehre Christen von Christen „Welt" genannt werden! Vielmehr ist fast in jeder Predigt und zwar meistentheils am besten in dem Uebergange von der Texterklärung zur Application ein Hervorheben des Unterschiedes zwischen damals und jetzt, ein Abziehen dessen, was jetzt nicht mehr anwendbar im Texte, nöthig, damit von dem Reinertrage des wirklich Anwendbaren alle Halbwahrheit und alle Bedenken dagegen abgewandt werden.

Ausser der Vermeidung dieser drei Fehler, welche es zu einem rechten Eingehen auf die Besonderheit der Gegenwart gar nicht kommen lassen, wird nun aber weiter zu fordern sein, dass dieses Eingehen nicht bloss überhaupt sondern auch, dass es in der rechten Weise geschehe. Das drängt zunächst zu der Frage, worin denn näher der Unterschied zwischen der Zeit, in welcher die neutestamentlichen Schriften entstanden, und der jetzigen bestehe, welches etwa besonders die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten der gegenwärtigen Zustände in den deutsch-evangelischen Gemeinen, welche eine besondere Berücksichtigung in der Predigt nöthig machen, seien. Darauf kann freilich nur sehr annäherungsweise und wenig erschöpfend geantwortet werden; indessen einige Züge treten hier doch so sehr hervor, dass sie die Aufmerksamkeit ganz besonders in Anspruch nehmen. Zunächst sind es zwei Neigungen, freilich zwei urdeutsche, welche hier auf die herrschende Denkart, ja man kann sagen, auf das Glaubensleben der deutsch-evangelischen Gemeinen einwirken. Wir werden dieselben bezeichnen dürfen als Intellectualismus und Particularismus. Und zwar verstehen wir 1) unter Intellectualismus die vorherrschende Verstandesbildung mit der unendlichen Mannigfaltigkeit darauf einwirkender ungleichartiger Meinungen und Traditionen, wie sie von einer vorgerückten Bildung und entwickelten Volksindividualität unzertrennlich ist, zugleich verbunden mit der besonderen Neigung, das Christenthum selbst vorzugsweise als eine Sache des Fürwahrhaltens zu behandeln. 2) Unter Particularismus aber verstehen wir die Neigung, die Gemeinschaft mit den Brüdern um jenes Fürwahrhaltens willen preiszugeben und von der Uebereinstimmung der theologischen Meinung abhängig zu machen. Mit anderen Worten, nicht nur bei den Predigern son-

dern auch in den Gemeinen ist die Neigung weit verbreitet, das Wort „Glauben" vorzugsweise als ein Fürwahrhalten, als die Zustimmung zur Lehre zu verstehen und danach auch den Begriff der Glaubensgemeinschaft zu fassen. Diejenigen, welche quantitativ mehr glauben d. h. für wahr halten, halten sich für christlicher als diejenigen, welche quantitativ weniger glauben, und meinen, mit diesen keine Gemeinschaft halten zu dürfen, während diese letzteren selbst sich voreilig von der Gemeinschaft mit den ersteren abwenden. Dass durch dieses Auseinanderlaufen und Auseinanderfallen der evangelischen Kirche der schlimmste Schaden zugefügt wird, liegt auf der Hand. Es ist aber nicht richtig, dass Einstimmigkeit in allem Detail der Lehre und der Exegese zur Gemeinschaft unentbehrlich sei. Es ist nicht richtig, weil solche Einstimmigkeit in Allem unmöglich ist zumal in Zeiten entwickelter also mannigfacher Erkenntniss und Eigenthümlichkeit. Es ist nicht richtig gegenüber der Erfahrung, dass auch bei grosser Meinungsverschiedenheit selbst über gemeinsam geschätzte Gegenstände dennoch eine starke Liebe zu diesen auch die Dissentirenden verbinden und zusammenhalten kann, wie z. B. die Liebe zum Vaterlande, zum König, zu einem Lehrer u. s. w. Dagegen ist es unzweifelhaft, dass die Kirche der Gemeinschaft, des Zusammenhaltens ihrer verschiedenen Glieder zur Erreichung ihres Zweckes durchaus bedarf, ja dass diese Gemeinschaft selbst ihr Zweck und nicht wie die Lehre ein Mittel für sie ist.

Was kann nun der Prediger thun gegen diesen in den Zuständen der deutschen evangelischen Kirche vorherrschenden Schaden, gegen diesen Trieb, sich von den Mitchristen geschieden zu fühlen und die Spaltungen zu erweitern und zu vertiefen? Viel jedenfalls schon dadurch, dass er selbst diesem Triebe nicht nachhängt, dass er die Zustimmung zu seinem eigenen speciellen Schriftverständniss nicht als ausreichendes Kennzeichen des Christseins und die Abweichung davon nicht als Kennzeichen des Unglaubens auffasst und behandelt. Er kann aber auch gelegentlich das Sachverhältniss implicite oder explicite dadurch erläutern, dass er nachweist, wie der christianismus non in theoria sed in praxi consistit*) und wie Alles, was darin theoria, Fürwahrhalten des Einzelnen ist, nach dem Masse der Praxis d. h. der Früchte, die es erzeugt, gewürdigt werden muss. Er kann jenen Christen, welche viel christliches Fürwahrhalten haben, andeuten, dass sie um dessentwillen noch keine Christen sind, und denen,

*) Vergl. das dritte der 6 pia desideria Spener's.

welche weniger, dass sie darum noch keine Unchristen sind, nicht an sich selbst zu verzweifeln und sich von jenen nicht ausweisen zu lassen brauchen, wenn nur ihr immerhin dürftigeres christliches Fürwahrhalten sich durch die Früchte als lebendig bewährt.

Mit diesem Gegensatz, der sich auf ein Mehr oder Weniger des Fürwahrhaltens bezieht, verwandt, wenn auch nicht identisch mit ihm, ist der Gegensatz von Gläubigkeit und Unglauben d. h. dem Irregewordensein an jeglichem Glauben im eigentlichen Sinne. Es giebt von dem letzteren in den gegenwärtigen deutsch-evangelischen Gemeinen allerdings nicht wenig, wenn auch nicht in allen gleich viel, und darauf wird die Predigt eingehen müssen.

Zunächst wird der Gegensatz zwischen Gläubigen und relativ Ungläubigen d. h. in ihrem Glaubensleben Gestörten im Allgemeinen in jeder Gemeine ein schwankender und wechselnder sein, und es wird schon darum nicht gebilligt werden können, wenn derselbe als eine vollendete Scheidung von zweierlei Gliedern in der Gemeine behandelt und dadurch selbst bestärkt und vertieft wird. Vielmehr soll die Predigt eingedenk sein, dass sie zu gleicher Zeit den Gläubigen wie den Ungläubigen dienen soll. Wenn Schleiermacher freilich fordert, dass Jeder, der in der Kirche erscheint, als Christ, als in der christlichen Gemeinschaft stehend, angesehen und angeredet werden soll, und dafür geltend macht, dass 1) Jeder, der komme, ein Recht darauf habe, dass 2) nur dies Verfahren der Stellung der Predigt als eines Theiles des Cultus der mündigen Gemeine gemäss sei, und dass 3) auch die Schwächeren dadurch, dass sie als Christen genommen würden, am besten wieder versöhnt und hergestellt werden könnten, so fordert er doch wohl etwas zu viel. Durch die apologetische Predigt kann doch unter Umständen mehr geschehen, die Verirrten wieder heranzuziehen, und nach dem Worte: „so ein Glied leidet, leiden alle“ müssen die Gläubigen sich nur freuen, wenn die Predigt sich der Schwachen und Irrenden zuweilen besonders annimmt, welche dadurch, dass sie noch zum Gottesdienste kommen, bezeugen, dass sie Gemeinschaft und Hülfe, Hülfe sogar gegen sich selbst, dort suchen. Was kann nun in der Predigt zur Heilung solcher an ihrem Glauben Geschädigten geschehen?

Der Unglaube und Zweifel in religiöser Hinsicht pflegt besonders von zweierlei Art zu sein nach der qualitativen Verschiedenheit zweier Erkenntnissquellen. Der eine ist historischer Unglaube, gerichtet gegen die Glaubwürdigkeit von in der heiligen Schrift erzählten Begebenheiten, der andere eigentlich religiöser und zugleich sitt-

licher Unglaube, gerichtet gegen die Aussagen des religiösen und sittlichen Bewusstseins der anima naturaliter Christiana.

Den historischen Unglauben kann man Niemandem in das Gewissen schieben und zum Vorwurf machen. Es gilt hier vielmehr zu gestehen, dass einzelne Ungewissheiten in diesen geschichtlichen Dingen unvermeidlich aber auch gar kein Zeugniss sind gegen den Werth des Grösseren und Höheren, was daneben steht.*) Es gilt zu gestehen, dass das Wie? des Geschehens mancher Begebenheiten unerklärt bleibt für menschliche Fassungskraft, wenn nur beglaubigt genug ist, dass sie geschehen sind.

Nicht in gleichem Grade darf man den Unglauben der zweiten Art auf sich beruhen lassen, den sittlich-religiösen Unglauben, den man auch sich und anderen allein zum Vorwurf machen kann, weil er überhaupt nicht ohne einen Verfall und ein Herunterkommen des religiösen und sittlichen Lebens eintreten kann. Dahin gehört der Zweifel an Gott, an Gottes Vorsehung und Vergeltung, an der göttlichen Führung und die göttlichen Zwecke wie in der Geschichte der Menschheit überhaupt so besonders in der Gottesgabe des Christenthums, an Gottes Gesetz und Gottes Stimme im Gewissen, an das gute Recht des Gebetes und was sonst nicht nur vom Christenthum sondern von der Religion überhaupt unzertrennlich ist. Hier kann die Predigt zwar nicht beweisen, aber doch einen Jeden hinweisen auf die Lücken, die Schmerzen, den Unfrieden, den Zwiespalt mit sich selbst, welche ihn drücken werden, wenn er hier Schiffbruch gelitten hat, und auf die Früchte, welche davon in seinem Leben sich nachweisen lassen. Und eine solche Predigt kann in jedes Menschen Herzen auf einen Bundesgenossen**) und auf den aus empfundener Bedrängniss hervordringenden Seufzer: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben!" rechnen.***) Sie kann darauf besonders bei deutschen

*) Wie manche werden ausserhalb des Cultus jetzt durch eine unpädagogische Polemik, z. B. der Naturforscher, gegen die Schöpfungsgeschichte der Genesis und gegen die heilige Schrift überhaupt eingenommen. Da muss darauf hingewiesen werden, dass die heilige Schrift gar nicht dazu da ist, um dem Naturforscher die Mühe abzunehmen und eine untrügliche Geologie zu lehren. Freilich ist es auch ein ganz verkehrter Intellectualismus der Aufgeklärten, sich, weil sie in diesen Partieen, wenn sie nach der Naturwissenschaft gemessen werden, nicht beistimmen können, auch das Wichtigere verleiden zu lassen.

**) Denn noch immer gilt das augustinische Tu fecisti nos ad Te etc.

***) Palmer p. 596. Den Zuhörern muss zum Bewusstsein gebracht werden, „wie elend der Mensch sei, wie auf dem Leben und Sterben dessen ein Fluch liege, der nicht von Herzen an einen lebendigen Gott, an einen Heiland, an eine Ewigkeit glaube, und wie dagegen in dem, was Gottes Wort darbiete und die

Christen rechnen, welche doch zum Glück im Allgemeinen in dem Hunger der Gottlosigkeit sich nicht lange befriedigt und genesen fühlen, bei denen der Bettelstolz auf diesen Unglauben als auf eine erreichte höhere Bildungsstufe gewöhnlich nicht lange vorhält, besonders nicht wenn Zeiten grossen Glückes oder Unglückes kommen, in denen Noth beten und Glück danken lehrt, und deutsche Herzen die Zuversicht zu ihrem besseren Selbst und seinen Zeugnissen und Bedürfnissen leichter wieder gewinnen. Dazu wäre dann freilich eine Predigt nöthig, welche apologetisch gleichsam von vorn anfinge und über das Bedürfniss einer Erhebung über die Selbstsucht, also über Hülfs- und Erlösungsbedürftigkeit ein erstes, grundlegendes Verständniss zu geben suchte, und dann allerdings durch ein Bedürfniss Einzelner, nicht Aller, veranlasst und gerechtfertigt wäre. Aber soviel ist sicher, dass für die Heilung und Wiederherstellung solcher in ihrem Glaubensleben Heruntergekommenen und des Arztes Bedürftigen nicht nur nichts geschehen würde, sondern dass dieselben nur noch weiter beschädigt und zurückgestossen würden durch eine Predigt, welche sie nicht als Hülfsbedürftige sondern als Verdorbene und Unchristen behandelte, nicht ihr Kommen als Bekenntniss der Hülfsbedürftigkeit und als Bereitwilligkeit, sich helfen zu lassen, auffasste und sie für den Mangel an Glauben und Erkenntniss nur zu schelten und zurückzustossen wagte.*) Das wäre vielleicht ein Eifern um Gottes willen, aber gewiss mit Unverstand. Nach den Worten der heiligen Schrift Jes. 42, 3: „Das zerstossene Rohr wird er nicht zerbrechen, und das glimmende Docht wird er nicht auslöschen“ (vergl. Matth. 12, 20); Luc. 5, 31: „Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken“ und 1 Cor. 12, 22: „Die Glieder des Leibes, die uns dünken die schwächsten zu sein, sind die nöthigsten“, nach allen Warnungen vor Selbstgerechtigkeit bis auf die eindringlichste darunter in der Parabel vom verlornen Sohn darf und soll gerade für diese im Glauben Schwächeren, zumal wenn ihrer unverkennbar viele in der Gemeine sind, mit besondrer Sorgfalt und Liebe auch in der Predigt gearbeitet werden.**)

Christenheit glaube, alles das uns geschenkt sei, dessen wir bedürfen; wie sich sodann eben in diesem Heile, in der Oekonomie desselben ein solch genauer innerer Zusammenhang, eine solche Tiefe der Weisheit und Erkenntniss Gottes offenbare, und wie die Erfahrung von Anfang an bis hieher immer wieder das Evangelium bewährt habe, dass Jeder erkennen müsse, das sei Gottes Wort und Werk.“

*) Fénélon: „Die beste Art, die Wahrheit der Religion zu beweisen, ist die, dass man sie gut entwickelt.“ Palmer p. 596.

**) Schweizer p. 270: „Es giebt hier Verirrungen in ein anmaassliches Aburtheilen, Richten und Verdammen, welches den Schein demüthigen Evangelismus

Aber ausser diesen in ihrem Glaubensleben gestörten Mitgliedern giebt es nun doch auch solche in der Gemeine, welche in einer gewissen Reife und Mündigkeit des christlichen Lebens stehen und darum allerdings höhere Ansprüche haben, im Gottesdienst der mündigen Gemeine und in der Predigt berücksichtigt zu werden. Bei diesen müssen zunächst einige Irrthümer in's Auge gefasst werden, in welche sie sehr leicht verfallen. Sie sind nämlich viel öfter als jene zum Particularismus geneigt, d. h. also dazu, um des Vorzugs ihrer ungetrübteren Gläubigkeit willen bloss sich selbst für wahre Christen; dagegen diejenigen, welche ihnen im Bekenntniss nicht beistimmen, für weniger gute Christen zu halten. Wo dies nun weiter führt, wie jetzt leider häufig genug geschieht, wo verkannt wird, dass in der Kirche, die doch keine theologische Schule ist, die Lehre und die Befreiung vom Irrthum nicht Heilszweck sondern nur Heilsmittel ist, dass für die Erreichung des Heilszweckes das für Alle, für Gebildete wie Ungebildete aus der heiligen Schrift Erkennbare hinreichen muss, dass auch nur unter dieser Voraussetzung die Kirche grösser als ein kleiner Freundeskreis speciell Zusammenstimmender sein kann, wo man sich daher für verpflichtet hält, um specieller theologischer Dissense willen, für welche nicht alle ein Verständniss haben, Gemeinschaft, Frieden und gegenseitige Duldung und Aushülfe zu verweigern und wegen des Heilsmittels dem Heilszwecke entgegen zu wirken, da bedarf es der ernstesten Friedenspredigt, welche gegen diese Verirrung des Particularismus und Intellectualismus nicht eine falsche Toleranz, denn diese ist Gleichgültigkeit und Lieblosigkeit, sondern die ächte Toleranz verkündigt, welche sich in Demuth der verschiedenen Gaben des Anderen, die ihr versagt sind, zum Wetteifer und gegenseitiger Ergänzung erfreut.

Doch noch weniger als ihre Fehler und Irrthümer dürfen die unzweifelhaften Vorzüge solcher Gläubigeren und in ihrem christlichen Leben reiferen Mitglieder der Gemeine in der Predigt unbeachtet gelassen werden. In dieser ihrer Reife und Festigkeit haben sie andere Bedürfnisse als jene Schwächeren, und man darf ihnen daher nicht immer wieder bloss die ersten, wenn auch höchsten und grundlegenden Wahrheiten unverdrossen vorsagen, deren unermüdete Wiederholung ohnehin sowohl den Redenden als auch und zwar noch viel mehr den Hörer gleichgültig machen und ermüden wird. Sie haben selbst Erfahrungen von den Erfolgen, Fortschritten und Rückschritten innerhalb ihres christlichen Lebens, von den Kämpfen, Zweifeln und

---

annimmt, in Wahrheit aber arrogant und hochmüthig ist, darum selbst Ironie und Spott auf die Kanzel bringt."

Versuchungen, von denen es angefochten wird, sie erwarten daher in der Predigt durch gleiche Gereiftheit über solche entwickelten Zustände des christlichen Lebens durch eine sachkundige Analyse belehrt und berathen zu werden. Diesen ernsten und innigen Christen ist an ihrer eigenen Förderung zu viel gelegen, als dass sie durch die Beschäftigung mit den etwa draussen Stehenden und durch das pharisäische Umhersehen nach den mit oder ohne Recht als Ungläubige und Weltliche angesehenen dort erbaut werden könnten, wo sie die Interna der Kirche und des christlichen Lebens behandelt zu sehen fordern dürften. Vielmehr wird ihnen, wenn anders sie wirklich die gläubigeren und lebendigeren Christen sind, Alles willkommen und tröstlich sein, was zum Nachweise dafür dient, wie nahe ihnen auch die von ihnen Verschiedenen doch insofern noch stehen, als so manche Güter und Gaben derselben doch auch noch christlich sind und nur von Freunden wie von Feinden nicht genug dafür angesehen werden. Sie werden sich gern daran erinnern lassen, wie gross und mächtig die Kirche noch ist, und wie reich und unverfallen die christliche Tradition. Derartiges ist sicher erbaulicher, als eine particularistische Predigt, welche, indem sie den Glauben quantitativ misst, ohne es zu wollen, das Christenthum verlästert, weil sie die Wirkungen desselben für zu dürftig darstellt.

Nicht minder mannigfach aber wie die Zustände des *Glaubens* sind in so entwickelten Zeiten der Kirche wie die gegenwärtige die *sittlichen Zustände*, und diese müssen nicht minder wie jene in der Predigt berücksichtigt werden. Hier gilt es besonders den schon erwähnten Fehler *superlativischer Behandlung* zu vermeiden; ebenso sehr aber auch den Fehler des *Particularismus*, welcher verkennt, dass echte deutsche Sittlichkeit gerade christlichen Ursprungs ist. Die nicht selten in der Predigt unter Berufung auf Röm. 14, 23*) aufgestellte Behauptung, dass bloss bürgerliche Tugend, Vermeidung grober Verbrechen, Fleiss, Mässigkeit, Ehrlichkeit, Wahrhaftigkeit, Treue im Berufe und im Hause noch keinen Werth habe, wenn sie nicht mit dem rechten Glauben verbunden sei, ist eine Ungerechtigkeit gegen diese Tugenden und Undankbarkeit gegen das Christenthum. Denn sie alle sind ja Wirkungen des Christenthums und sind in dem evangelischen deutschen Volke, wie erst noch die jüngste Zeit uns gezeigt hat (1871), noch reicher vorhanden, als in einem mit diesen sittlichen Forderungen leichter sich abfindenden katholischen Volke. Sie müssen daher als solche Bethätigungen des Christenthums in der Praxis anerkannt werden und dürfen nicht deshalb, weil sie vielleicht

---

*) πᾶν δὲ ὃ οὐκ ἐκ πιστεως, ἁμαρτια ἐστιν.

mit noch unüberwundenen Unvollkommenheiten auf dem Gebiete der Lehre verbunden sind, als werthlos herabgesetzt werden. Statt also die Mitglieder der Gemeine, welche solche Tugenden üben, ohne im rechten Glauben zu stehen, deshalb für Unchristen zu erklären, sollte die Predigt ihnen im Gegentheil zugestehen resp. nachweisen, dass auch sie noch in praxi Christen sind, vielleicht mehr als sie selbst wissen, und dass sie nur erst wie der Samariter unter den zehn Aussätzigen, die geheilt waren, auch die Dankbarkeit wieder lernen müssen für Alles, was sie dem Christenthum nach dieser Seite verdanken.*)

Aber es bestehen sehr viele zusammengesetzte, aus guten und schlimmen Elementen gemischte sittliche Zustände in unserem vorgerückten, vielleicht theilweise verbildeten und in alten Traditionen erschlafften Zeitalter der evangelischen Kirche in Deutschland. Zur Würdigung und Zergliederung derselben dient vor anderen die psychologische Predigt, welche wohl bloss deshalb so selten ist, weil die Vorbedingungen zu derselben so selten sind, nämlich: ein reiches, durch Selbstbeobachtung und Beobachtung der Menschen, der Gegenwart und der Geschichte gewonnenes Wissen um die Gefahren und Hülfen, um Rückschritt und Fortschritt auf diesem ganzen Gebiete. Da gilt es ganz besonders die Schäden zu erkennen, die sich hinter schönen Namen verbergen, so z. B. wenn die Trägheit in Bezug auf dies Suchen nach der Wahrheit Demuth und Treue, und umgekehrt das eifrige Streben nach Wahrheit Hochmuth, oder wenn Hass und Ungeduld gegen den Gegner Entschiedenheit, Verträglichkeit dagegen Lauheit und Halbheit genannt wird.**)

Indessen zu der Berücksichtigung der gemeinsamen Züge und Neigungen eines Zeitalters muss nun weiter auch die Beobachtung und

---

*) Von Rich. Rothe rührt dafür die Bezeichnung des „unbewussten Christenthums“ her.

**) Ausgezeichnet in dieser Hinsicht sind die Predigten von Ruperti in Göttingen: „Aus den nachgelassenen Handschriften“, 3 Bde., Göttingen 1837. 38. — Von den gewählten Thematen heben wir besonders hervor: „Ueber den Unterschied zwischen Freiheit und Zügellosigkeit“, „über das Handeln nach Laune“, „über das Gefährliche geheimer Gesellschaften“, „über die Gewohnheit, wachend zu träumen“, „über den Glauben an weibliche Tugend“, „über den Segen, den die Frömmigkeit in die Freundschaft bringt“, „über das Verhalten Jesu bei religiösen Streitfragen“, „warum ist das Gebet in unserer Zeit seltener geworden?“ u. a. m. Diese Themata sind vielleicht in mancher Hinsicht nicht musterhaft, auch sind sie zu vorherrschend ethisch und auf eine gebildete Stadtgemeine berechnet. Aber die Eigenschaft haben diese Predigten, dass sie das wirkliche Leben einer deutsch-evangelischen Gemeine des XIX. Jahrhunderts im Auge haben.

Berücksichtigung der vielen specielleren, localen und zeitlichen Unterschiede, nach welchen sich das gegenwärtige Bedürfniss einer Gemeine mitbestimmt, hinzukommen. Verschieden sind, wie die intellectuellen so auch die religiösen und sittlichen Bildungsstufen von Stadt- und von Landgemeinen, wieder verschieden die Fehler und Versuchungen oder auch die Vorzüge von grossen und kleinen Residenz-, Universitäts- und Handelsstädten. Anders sind die Zustände in ruhigen, anders in aufgeregten Zeiten. Es ist dringend zu fordern, dass diese concrete Wirklichkeit stets so scharf als möglich beobachtet und sorgfältig berücksichtigt werde als der wirkliche, der seelsorgerischen Pflicht des Predigers vorgelegte Fall. Gerade weil die Predigt neben dem übrigen Cultus das lebendige und wechselnde Stück desselben sein soll, kann ihr nichts Schlimmeres begegnen und wird nichts ihrer besonderen Bestimmung mehr zuwider sein, als wenn sie plump in hohler Allgemeinheit redet anstatt, wie ein guter Arzt thun soll, die Besonderheit des einzelnen Falles so eingehend wie nur immer möglich zu behandeln.*)

Dritter Abschnitt.

§ 15.

Die Eigenthümlichkeit des Predigers.

Πάντα μοι ἔξεστι· ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει. 1 Cor. 10, 23.

Die Predigt soll im Unterschiede von dem Liturgischen im Gottesdienst das Werk des Predigers, der Ausdruck seiner Eigenthümlichkeit sein. Allerdings nicht alles und jedes Eigenthümliche darf und soll er darin vorbringen, sondern nur die nach dem Bedürfniss der Gemeine bestimmte Explicatio und Applicatio des Wortes Gottes. Wohl aber muss Alles, was er darin vorbringt, auch ganz sein Eigenthum sein.**) Damit sind dem Prediger einerseits gewisse Pflichten auferlegt, andererseits aber auch gewisse Rechte gegeben.

*) In einer sonst etwas veralteten und dabei supranaturalistischen Homiletik, nämlich in der J. G. Marezoll's: „Ueber die Bestimmung des Canzelredners", Leipzig 1793, ist dieser Gegenstand unter dem Titel: „Von der besonderen und localen Bestimmung des Canzelredners" p. 45—262 ausführlicher als gewöhnlich geschieht, abgehandelt.

**) Man hört öfter, z. B. in Antrittspredigten, die Versicherung und den Vorsatz aussprechen, der Prediger wolle nicht sich, nicht Menschenweisheit, sondern nur Gottes Wort, nur Christum predigen. Wie schön ist die Demuth und Anspruchslosigkeit, die sich darin ausspricht! Wie leicht kann sie aber auch gemisbraucht werden! Das würde da geschehen, wo der Prediger nicht wählte

1) Verpflichtet ist er, nicht bloss die Wahrheit, nicht bloss Fürwahrgehaltenes zu sagen — denn dadurch würde an Stelle der Predigt eigentlich ein pseudoliturgischer Akt, die Vorlesung eines fremden Wortes eintreten — sondern auch nur das, was er sich selbst angeeignet, nur Verstandenes, Durchdachtes, Geprüftes und völlig Verarbeitetes, Selbsterfahrenes nnd Selbstempfundenes. Soll er docere, delectare und movere, so muss er selbst vorher von Unkenntniss, von Gleichgültigkeit und Unschlüssigkeit befreit sein. (Si vis me flere, dolendum est primum ipsi tibi.)

Diese Forderung wird verletzt, wo leere Worte die Stelle des Inhaltes und der Gedanken vertreten sollen, wo erst während der Ausarbeitung der Predigt, oft abhängig von der copia vocabulorum und von dem Anschliessen der Perioden der Inhalt gewonnen und gefunden werden soll; denn das ist gegen die Wahrhaftigkeit und gegen die Erbaulichkeit zugleich. Es ist allerdings wahr, dass das Niederschreiben der Gedanken zur Klärung derselben führt; allein dies erfindende und findende Schreiben soll durchaus nur Vorarbeit und als solche sogar Regel sein. Diese Vorarbeit muss aber beendigt sein, ehe man etwas zum Gegenstand einer Predigt wählen kann, sonst soll man lieber für dies Mal über etwas anderes predigen, worüber man entwickeltere Gedanken hat. Bei allen Materien werden diese doch hoffentlich nicht fehlen.

Indessen auch die durchdachteste und rechtgläubigste Rede wird keine Erbauung wirken, kein christliches Leben in Anderen anregen und fördern können, wenn sie nicht selbst die Wirkung und Erscheinung eigenen, inneren christlichen Lebens ist. Die Rede von dem Schmerz über die eigene Unlauterkeit und Schwäche, von der Sehnsucht, hindurchzudringen zur Freiheit und Klarheit in der Gemeinschaft mit Gott und den Menschen, von dem Bedürfniss nach einer Hülfe, welche dem besseren Wollen zur wirklichen Ausführung verhilft, von einer Läuterung und Einigung aller Kräfte, vom Gebet und dergl. hat gar keinen Sinn bei dem, der kein eigenes inneres Leben, kein Bewusstsein von seinem inneren Fortschreiten oder Rückschreiten hat, ist für den, der das Alles nicht stets mit Schmerz und Freude, mit

---

in Gottes Wort, alles für gleich gut hielte, wo er nicht wählte nach dem Bedürfniss des Zeitalters und der Gemeine; besonders aber da, wo er meinte, er hätte sich mit sich selbst gar keine Mühe zu geben und dafür zu sorgen, dass er den Leuten auch wirklich etwas Eigenes zu sagen habe, er habe nur Bekanntes zu wiederholen. Da schlüge die Demuth in Trägheit und Gedankenlosigkeit um. Es ist unmöglich, wirklich aus dem Wort Gottes selbst zu schöpfen ohne eine gewisse Zuthat von der Eigenthümlichkeit des Predigers, nämlich ohne die Auswahl und die Auslegung.

Furcht und Zittern an sich selbst zu erleben und zu erfahren gewohnt ist, nichts als leerer Wortschwall. Hier ist nicht etwa bloss das Nachsprechen des Angelernten zu verwerfen, sondern auch die bloss ästhetische Reproduction genügt nicht. Vielmehr kommt es, wenn man das, was man in Anderen hervorrufen will, nicht aus eigener Erfahrung kennt, gar nicht zu einer wirklichen Sachkenntniss, noch viel weniger zu einem Interesse dafür, welches doch das erste Erforderniss zur Erbauung ist. Gerade auf diesem Gebiete muss eine Wahrheit und Wahrhaftigkeit gefordert werden, welche sich nicht bloss auf den Inhalt sondern auch auf die Darstellung und selbst auf den Vortrag erstrecken muss. Es ist hier schon Lüge, wenn Jemand, auch ohne gerade unwahre Sätze zu behaupten, doch für eine Sache rühmend und anpreisend spricht, welche ihm gleichgültig ist. Auch die starken Epitheta und sonstigen glänzenden oder rühmenden Ausdrücke sind Lügen, wenn sie dem Prediger nicht aus dem Herzen kommen. Lüge ist selbst die Erhebung und Bewegung der Stimme, wenn sie nicht absichtslos aus dem Inhalte sondern aus dem Bestreben, dadurch zu wirken, hervorgeht. Allerdings soll auf die Ausarbeitung der Predigt die möglichste und auf den Vortrag wenigstens eine negative, Fehler und Störungen vermeidende, Mühe verwandt werden; allein vor Allem soll nur auch Alles ehrlich und wahr dabei zugehen. Eine matte Darstellung und ein schläfriger Vortrag werden dem Prediger zum Vorwurfe gereichen, weil sie seine Gleichgültigkeit an dem Gegenstande beweisen; aber dieser Vorwurf trifft eigentlich nur den Menschen und Christen; denn als Prediger soll er ja gleichgültig darstellen und vortragen, was ihm wirklich gleichgültig ist. Das erleidet durchaus keine Ausnahme, weil auch nicht ausnahmsweise geheuchelt werden darf. Wenn er daher zunehmende Gleichgültigkeit und Schlaffheit in Bezug auf Zweck und Gegenstand seiner Predigt bei sich bemerkt, so darf er das nicht durch stylistische, rhetorische oder gar mimische Mittel verdecken wollen, denn damit würde er lügen, und wenn ihm das vollends zur Gewohnheit oder leicht würde, so würde nicht bloss seine Wirksamkeit auf Andere sondern er selbst verloren sein. Vielmehr muss er die Mattheit seiner Predigt einstweilen als verdiente Strafe seiner Gleichgültigkeit und Kälte ansehen und vor allem für diese seine innere Verfassung Hülfe und Heilung suchen und zwar als Mensch und Christ, nicht aber als Homilet.

2) Doch liegen so einerseits Verpflichtungen in der Forderung, dass der Prediger nur das predigen soll, was in ihm selbst Geist und Leben geworden ist, so giebt sie ihm andrerseits doch auch gewisse Rechte. Die Predigt soll innerhalb der angegebenen Schranken nicht nur nicht in verwaschener, abstracter Allgemeinheit, überall

gleich gut oder auch gleich schlecht passend erscheinen sondern so concret und markirt als möglich. Sie soll nicht bloss darlegen wollen, dass das Wort Gottes in einem jetzt lebenden Gemeingliede noch immer Gestalt gewinnen, alles Weltliche in ihm durchdringen und überwinden kann, sondern sie soll selbst ein thatsächlicher Beweis dieser Möglichkeit sein. Somit hat denn auch der Prediger das Recht (— welches eben so sehr eine Pflicht ist —) sich selbst zu prüfen und zu fragen, was er ausser dem, was ihm der Text und das Bedürfniss der Gemeine an die Hand geben, aus seinem Eigenen predigen könne und solle. Das ist freilich selbst schon kein ganz normaler Zustand, wenn dies Alles zu weit auseinander fällt; denn in dem rechten Gemeinegefühl des Predigers, der in der Schrift und in anderen sein Leben führt, soll es und wird es zusammenfallen. Aber mit zu entscheiden über den Inhalt der Predigt hat auch er selbst als Mensch und als Christ; er muss gleichsam auch sein eigener Zuhörer insofern sein können, als er selbst noch der Predigt bedarf und selbst das noch nicht genug ergriffen zu haben fühlt, wonach seine evangelisch strebende Predigt hinführen will. Es gilt dies sowohl von der Form als auch besonders von der Auswahl des Stoffes.

Auch hier wird nun freilich ein schlimmes Extrem möglich sein: das bequeme Wiederholen von Lieblingsmaterien, welches zuletzt der Gemeine nicht mehr zur Erbauung sondern zur Qual gereichen und den Prediger selbst in gleicher Weise herunterziehen und gleichgültig machen wird. Aber andererseits wird er doch über die Stoffe am besten predigen, die ihm besonders lieb sind. Darum darf seiner individuellen Neigung eine gewisse Berechtigung nicht abgesprochen werden.*) Hiervon ist aber die Frage nicht zu trennen, wie weit denn der einzelne Prediger überhaupt das Recht habe, seiner besonderen theologischen Auffassung auf seine Predigt Einfluss zu gestatten.**) Die Antwort: „So wenig als möglich!“ würde wohl

*) Schweizer p. 278 erzählt von Schleiermacher, man habe seiner Predigt bisweilen anmerken können, mit welchen Studien, z. B. mit welchen biblischen Büchern, er gerade in Collegien beschäftigt gewesen sei.

**) Hier dürfte wohl auch gefragt werden, wie sich der angestellte Geistliche zu verhalten hat, wenn er auf dem Wege seiner Forschung, welche niemals aufhören soll, über einzelne Punkte der christlichen Lehre in Zweifel geräth. Soll er sie unbeachtet lassen und sie sich leichtfertig aus dem Sinn schlagen, weil sie ihm unbequem sind? Sie würden dann gleichsam wie eine zurückgetriebene Krankheit im Innern nur eine um so grössere Verwüstung anrichten. Vielmehr soll er sie benutzen als wohlthätige Impulse zu einer Revision seiner Ueberzeugung. Dadurch wird diese vor Erstarrung und er selbst in Bezug auf sie vor gefährlicher Gleichgültigkeit bewahrt werden. Seine weitergehende Forschung wird ihn dann, wie sie in ihm diese Zweifel wachgerufen, auch wieder von den-

für alles Liturgische, aber gewiss nicht für das Homiletische die richtige sein. Die genauere Entscheidung freilich darüber, wie die Gemeine vor der Willkür des Predigers in der Predigt zu schützen sei, gehört weniger in die Homiletik als in die Lehre vom Kirchenregiment.*)

---

selben befreien können. Aber die Erbauung suchende Gemeine soll er keinesfalls übereilt mit Proben seiner unreifen, unbeendigten Forschungen belästigen. Er soll dem selbstsüchtigen Reize der Schriftsteller- und Docenteneitelkeit widerstehen, gerade die eigene neue Ansicht vor allem Andern vorzutragen, denn die Predigt ist keine Brochüre und kein Collegium sondern ein Theil des gemeinschaftlichen evangelischen Cultus, dessen Zweck durchaus nur die Auferbauung christlichen Lebens in der Gemeine ist. So lange also seine Zweifel auf einigen Gebieten noch ungelöst sind, soll er vor und mit der Gemeine nur solche betreten, wo er mit ihr noch auf gemeinschaftlichem Boden steht, und nur das behandeln, was er mit ihr dem Princip nach noch gemein hat. Es wird sich dergleichen gewiss finden lassen, wenn anders er nur die rechte Achtung vor dem Christenthum und den Zwecken der Kirche und die rechte Liebe zur Gemeine hat.

*) Sehr gut ist, was Palmer [§ 10: „Auslegung u. Kirchenlehre, p. 261—272] hierüber sagt: „Wären die Theologen in ihrem Glauben mit dem der evangelischen Kirche insgesammt einig, so würde kein Mensch daran zweifeln, dass die Kirche das Recht habe, ihre Prediger auf ihr Symbol zu verpflichten. Das formale Recht hat sie jedenfalls auf ihrer Seite; wer ein Lehrer evangelischen Glaubens im Auftrage der Kirche seyn will, der soll diesen Glauben und keinen andern lehren.... Allein neben der formalen, rechtlichen Frage erhebt sich die materiale, die theologische. Man sagt: das Symbol ist zwar der treue Ausdruck desjenigen Glaubens, den die Reformatoren gehabt haben, nicht aber auch des unsrigen; wir sind um 300 Jahre weiter gekommen, und wer also irgend mit der Zeit fortgeschritten ist und denken gelernt hat in der Schule unserer Weisheit, der kann ihren Inhalt nicht mehr für Wahrheit halten; die evangelische Wahrheit ist eine andere geworden, und wer uns also zumuthet, entweder uns nicht mehr für Glieder der evangelischen Kirche zu halten, oder uns unter die Symbole zu beugen, der verletzt die Freiheit des Denkens und Glaubens, ja er verlangt Unmögliches. — — Antwort: Zunächst ist auch hiemit nur wieder gesagt, was oben gesagt wurde, nämlich, dass ihr nicht mehr den Glauben der Kirche haben könnet; dass ihr aber doch Mitglieder der evangelischen Kirche seyn wollt, dazu habt ihr so lange kein Recht, als es noch factisch eine evangelische Kirche gibt, die die Einheit mit der historischen evangelischen Kirche, aus der das Symbol hervorging, bewahrt hat. In diese gehöret ihr nicht hinein, und, wie gesagt, eine andere gibt es zur Zeit noch nicht. Uebrigens ist diess gegenwärtig kaum mehr der Stand der Frage. Die Rationalisten alten Schlages wollten gerade die rechten Evangelischen seyn und führten ihren geistigen Stammbaum in gerader Linie auf Luther zurück, wobei sie freilich thörichter Weise vergassen, dass Luther die evangelische Freiheit nicht als Freiheit vom Evangelium, sondern als Freiheit zum Evangelium verstand. Gegenwärtig aber ist man sich des radicalen Widerspruchs bewusst, man scheut sich nicht mehr, das offen zu bekennen, und deren sind schon Viele, die einen unwiderstehlichen Reiz darin finden, sich selbst „moderne Heiden" zu benennen. Diesen gegenüber kann es sich nicht mehr um die Frage handeln, ob sie zum Kirchendienst zuzulassen seyen, denn wer unter ihnen noch redlich

Indessen wird die Homiletik als allgemeine Regel, die jedoch nach besonderen Verhältnissen in der Gemeine viele Ausnahmen fordern kann, das hinstellen können: eine jede noch auf evangelischem Boden stehende Auffassung des Christenthums (— unter Verschmelzung mit sonstigen Bildungselementen —) ist in der Zeit, welcher sie angehört, an sich nicht unberechtigt, schon um der Aufgabe der christlichen Selbstentwicklung und Selbstverständigung willen, welche jede Zeit jedem in ihr lebenden Christen stellt. Dieser evangelische Boden wird verlassen durch das Häretische. Das Häretische ist aber zu allen Zeiten das Extreme, Separatistische und Gemeinschaftslose, also von bloss relativer Bestimmung gewesen. Eben deshalb kann die allein richtige Bestimmung desselben nicht eine einzige Wahrheit vielen Irrthümern, ein Schriftverständniss mannigfaltiger Aneignung entgegensetzen, denn die eine und einzige Wahrheit im Sinne der Schule giebt es hier nicht, sondern nur tausendfaches Schöpfen aus demselben Quell nach tausendfachem Bedürfniss, da das Christenthum keine Wissenschaft, kein *νόμος* sondern eine Lebensquelle, eine *δύναμις εἰς σωτηρίαν* ist. Vielmehr kann jene Bestimmung eben nur die Grenzen des Bodens der Rechtgläubigkeit, nur die Anfänge der Extreme und Singularitäten zu bezeichnen suchen, zwischen denen sie ein breites Gebiet für die Mannigfaltigkeit der Auffassung und Aneignung frei lassen muss. Dass dies der wahre Stand der Sache ist, wird endlich auch der Gemeine zum Verständniss gebracht werden dürfen, und ist dies erreicht, dann wird sie auch an einzelner Abweichung und Ungleichheit der Einzelnen innerhalb dieses Gebietes kein Aergerniss mehr nehmen. Welches aber die Endpunkte der Rechtgläubigkeit und

---

ist, der muss ja selbst nicht wollen; sondern es handelt sich umgekehrt eher darum, ob wir noch existiren dürfen, wenn, wie sie sagen, Christenthum und Kirche nur noch eine Ruine ist, die dem Baue der neuen Welt im Wege steht. Nun — darüber dürfen weder sie, noch wir entscheiden, denn die Partei kann nicht Richter sein; Einer aber ist Richter, der nichts nach menschlichen Satzungen, Prophezeiungen, Drohungen fragt, — der wird entscheiden, und so lange Tausende und aber Tausende auf dem Grunde der evangelischen Glaubenslehre ihr Heil, ihren Frieden, ihre Kraft und Weisheit finden, so lange dieselbe noch solche Macht übt, dass die Kirche, nachdem sie eine Weile sich selbst vergessen und gering geachtet hatte, wieder an ihr sich entzündet, und in Liturgieen, in Gesangbüchern, in tausend allsonntäglichen Predigten, in der Thätigkeit für Mission, für Bibelverbreitung ein neues, freudiges, kräftiges Leben kund gibt, — so lange hat der Herr, hat auch, um weltlich zu reden, die Zeit noch nicht gegen uns entschieden; so lange bleiben wir auch, mögen sich die äusseren Verhältnisse gestalten, wie sie wollen, bei dem Satze: wer ein Prediger in dieser, factisch existirenden und lebenden evangelischen Kirche seyn will, der muss predigen, was sie predigt und lehrt."

die Anfänge der Häresie seien, darüber wird, wenn auch nicht in ganz gleicher so doch in ähnlicher Weise entschieden werden müssen, wie von Schleiermacher nach dem Vorgange der alten Kirche geschehen ist.*) In der Christologie nämlich wird die Kirche weder in der historischen Einseitigkeit des Ebionitismus**) noch in der philosophischen und speculativen des Doketismus den rechten Ausdruck für das, was sie erfüllt, anerkennen können, sondern nur in einer der mannigfachen zwischen diesen Extremen möglichen Weisen der Anerkennung des Zusammenseins des Göttlichen und Menschlichen in Christo; ebenso in der Anthropologie***) weder in einer pelagianischen Selbstgenügsamkeit noch in einer manichäischen, flacianischen Teufelsähnlichkeit, sondern nur in einer auch wieder in man-

*) „Der christl. Glaube nach den Grundsätzen der evang. Kirche im Zusammenhange dargestellt", Berlin 1821, Bd. I. Einleitung § 25, p. 129 ff.

**) oder Nazoraeismus a. a. O. „Dem christl. Lehrtypus kann also auch von dieser Seite (der Christologie) auf zweierlei Art widersprochen werden. Zuerst wenn die wesentliche Gleichheit Christi mit uns geleugnet und sein Antheil an der menschlichen Natur für Schein erklärt wird, denn alsdann kann die Aufhebung des Widerstreites in uns nicht in der Gleichheit mit ihm gefunden werden; und diese Abweichung kann man füglich die doketische nennen. Denn wenn auch die eigentlichen Doketen nur die Realität des Leibes Christi geleugnet haben, so sind doch menschliche Seele und menschlicher Leib für uns so genau aneinander gebunden, dass wir uns auch die irdische Thätigkeit dieser nicht ohne jenen vorzustellen vermögen. Demnächst aber wird auch der christliche Lehrtypus aufgehoben, wenn der eigenthümliche Vorzug Christi so ganz abgeleugnet wird, dass sein Dasein und seine Beschaffenheit ganz auf dieselbe Weise begriffen werden soll, wie die aller andern Menschen, denn alsdann muss auch in ihm Erlösungsbedürftigkeit, wenn auch nur als ein Kleinstes gesetzt sein, und auch er ist dann in dieser Beziehung abhängig von dem Gebiet der gemeinen geistigen Wechselwirkung."

***) a. a. O. p. 130: „. . . wenn die Erlösungsbedürftigkeit der menschlichen Natur d. h. die Unfähigkeit derselben das fromme Abhängigkeitsgefühl allen menschlichen Zuständen einzubilden, so absolut gedacht wird, dass die Erlösungsfähigkeit ganz aufgehoben wird, d. h. dass in der menschlichen Natur keine Möglichkeit gesetzt bleibt, erlösende Einwirkungen aufzunehmen, sondern sie erst einer gänzlichen Umschaffung bedarf. . . . Ebenso wird auf der anderen Seite dem Wesen des Christenthums widersprochen, wenn die Fähigkeit Erlösung anzunehmen, absolut gesetzt wird d. h. jene Hemmung so veränderlich gedacht, dass sie in jedem Einzelnen durch natürliche geistige Wechselwirkung kann vermindert und bis zur Befriedigung ausgeglichen werden. Denn alsdann ist die Erlösung ein allmählig zu Stande kommendes gemeinsames Werk Aller an Allen, das nicht von Einem auszugehen braucht, sondern woran Einer vor den Andern höchstens in einem höheren Grade theilhaben kann."

nigfachen Abstufungen möglichen Anerkennung einer Erlösungsbedürftigkeit, welche aber noch die Erlösungsfähigkeit einschliesst; endlich in der Theologie nicht in irgend einem den religiösen Dualismus zwischen Gott und Welt aufhebenden Systeme, sondern nur in dem zwar auch mannigfaltig zu bestimmenden, aber im Wesentlichen doch in der ganzen Schrift gleichen ethischen Monotheismus, welcher dem von Seiten des Pantheismus erhobenen Vorwurfe des Anthropomorphismus und des Stehenbleibens auf der Stufe blosser Vorstellung auch noch auf dem Gebiete der Schule das Wissen um die Unterschiede negativer und symbolischer Bestimmungen, unmittelbarer und abgeleiteter Erkenntnisse entgegenzusetzen hat.

Für eine solche weite Umgrenzung des Gebietes, innerhalb welcher noch die Gnosis Freiheit genug behält, spricht zwar nicht eine einzelne Confession, nicht eine der neueren Fractionen, in welche die Kirche zerrissen ist, aber doch ein gewisser Consensus der Kirche überhaupt [besonders der alten Kirche], welcher durch das Wiederkehren der psychologisch bedingten Gegensätze als Extreme gerechtfertigt wird; ebenso aber auch die Nothwendigkeit, in jeder einigermassen umfangreicheren evangelischen Bekenntnissschrift nach der evangelischen Lehre über die Autorität derselben zwischen dem Fundamentalen und Bekenntnissartigen darin und der gelehrten, theologischen Ausstattung zu unterscheiden.

Fordert man nun aber für den homiletischen Stoff individuelle Bestimmtheit und für den Prediger das Recht dazu, so darf man auch der Gemeine nicht das Recht einer Prüfung der Predigt in clericaler Ueberhebung absprechen.*) Die evangelische Kirche kennt keine durch das Wunder der bischöflichen Ordination untrüglich gemachten Priester und keine urtheilslose Masse der Laien, sondern nur Mitchristen, welche alle aus der heiligen Schrift unmittelbar zu schöpfen das Recht haben. Damit soll aber der Tadelsucht und dem Mäkeln an Kleinigkeiten im gemeinsamen Cultus keineswegs das Wort geredet werden, sondern es handelt sich nur darum, dass das Homiletische verschieden von dem Liturgischen von der Gemeine aufgenommen

---

*) Schweizer p. 150: „Was der Individualität darzubieten anvertraut ist, das kann auch nur frei von den zuhörenden Individuen als Ausdruck auch ihres Inneren adoptirt und aufgenommen werden. Prüfend gehen sie in die Predigt ein und assimiliren sich den Inhalt selbst wieder nach Massgabe ihrer eigenen Individualität. Die Prüfung hat eine zwiefache Richtung, theils ob das Vorgetragene in der That aus dem Gemeinglauben stamme, was, wo es nöthig wäre, an Liturgie und Bibel ersehen wird —, theils ob die dem Gemeinglauben gegebene Ausführung und Ausprägung in die eigene Individualität mehr oder weniger eingehe, ihr zusage."

werden soll.*) Aber eben hier ist der Gemeine mit der Fortführung von der gemeinsamen Grundlage aus zu individueller Aneignung auch ein Nachempfinden dieser und schon insofern eine Prüfung, „ob es ihr auch so sei", aber auch eine Prüfung der Schriftmässigkeit zugemuthet. Und auch diese Möglichkeit lebendigen Zusammenwirkens, zu welcher der Prediger vielleicht sogar selbst anregen kann, indem er, wie der Apostel Paulus 1 Cor. 7, 12 [den Andern aber sage ich, nicht der Herr] andeutet, dass nicht Alles, was bloss er sagt, Evangelium ist, wird, wie sie ihm selbst mehr Freiheit sichert, auch die Mannigfaltigkeit der Wechselwirkung und somit das Leben im evangelischen Cultus vermehren können.**)

Doch dies Alles, ob eine Gemeine die Reife habe für eine solche friedliche, die Gemeinschaft nicht unterbrechende sondern gerade belebende Prüfung, ob und in wie weit ein Hervortreten einer bestimmten theologischen Auffassung zur Erbauung und nicht etwa zur Zerstörung gereichen werde, wird immer noch nach der Besonderheit der einzelnen Fälle der Anwendung zu bemessen sein, wobei jedesmal die Liebe der Selbstsucht, also die pädagogische Schonung der Selbstverkündigung vorangehen muss.

---

*) Schweizer p. 151: „Damit ist nicht zu verwechseln die pietistische Neigung, des Predigers Wiedergeburt und werkthätige Heiligung kennen zu wollen, ehe man sich von ihm erbauen lassen dürfe. Gegen diese Prätension ist der kirchliche Grundsatz festzuhalten, dass das Wort Gottes wie die Sacramentsgnade auch durch unvollkommene Organe heilskräftig hindurchwirken könne; denn wo wäre das ganz würdige Organ zu finden?"

**) Schweizer p. 151: „Zum wahren Ausdruck der Gemeinde wird die Predigt erst dadurch erhoben, dass der concret ausgeführte Gemeinglaube sich der vollen Zustimmung der Zuhörer erfreut. Sie sollen empfinden: auch mein bestes Eigenthum fühle ich ausgesprochen, die Predigt ist auch Darstellung meines Glaubens, ich muss beistimmen und sie anerkennen. Dadurch nimmt auch der Zuhörende Antheil am Produciren, indem er zuerst empfänglich und geneigt gestimmt wird, in diese Darstellung einzugehen, sodann, je mehr sein Interesse steigt, desto mehr von der blossen Receptivität zum spontan freudigen Mitwirken und Beistimmen — das Beifallklatschen zu Chrysostomus' Zeiten wird Niemand loben — erregt wird, und endlich die Predigt auch später noch reproducirt, soweit sie sein Eigenthum geworden."

Vierter Abschnitt.

Der Charakter der Feiertage und der kirchlichen Handlungen.

§ 16.

Die Zeiten des Kirchenjahres.

Chr. G. Ficker, „Grundlinien der evang. Homiletik", Leipzig 1847.

Da Predigt und Rede Theile grösserer Cultusakte sind, so werden sie durch deren übrigen Charakter und Sinn mit bestimmt, und zwar in höherem Grade, wo dieser liturgisch ausgeprägter ist, also in festlichen Zeiten; in geringerem, wo dies weniger der Fall ist; und dann können die anderen Bestimmungsgründe des Predigtstoffes ausschliesslicher vorherrschen. Welches ist aber der besondere Charakter der festlichen Zeiten, und in welcher Weise soll er bestimmend auf den Predigtstoff wirken?

Nach den drei hohen Festen scheiden sich in der ersten, festlichen Hälfte des Kirchenjahres drei Gruppen, welche, an die Trias von Vater, Sohn und heil. Geist erinnernd, zugleich in chronologischer Aufeinanderfolge die Hauptmomente der evangelischen Geschichte, der Gründung des Reiches Gottes bezeichnen.

1) Der Weihnachtszeit geht als eine Vorbereitungszeit die Adventszeit voran, welche in der alten Kirche, ähnlich wie die 40 Tage vor Ostern, ein ernstes Tempus clausum der Trauer und der Fasten waren, ebenfalls als eine ernste Zeit der Busse und der Hoffnung auf die Ankunft des Herrn betrachtet wurde.*) Bei der Ankunft des Herrn dachte man wohl auch an die noch bevorstehende Wiederkunft und scheint danach die Perikope des II. Adventstages (Röm. 15, 4—13; Luc. 21, 25—36) gewählt zu haben.**) Aber ursprünglich und noch allgemeiner hatte man dabei seit dem Ende des IV. Jahrhunderts, wo man ihn zu feiern anfing, den wiederkehrenden Festtag der Ankunft d. h. der Geburt und Mensch-

---

*) Vergl. E. Ranke, „Das kirchliche Perikopensystem aus den ältesten Urkunden der röm. Liturgie dargelegt", Berlin 1847, p. 375.

**) E. Ranke p. 377: „Die Lection soll zeigen, wie man dem Tag der neuen Ankunft des Herrn entgegen gehen soll. Darauf deutet auch das Evangelium hin." — p. 375: „Andererseits war dieses Harren auf die weihnachtliche Erscheinung des Herrn Veranlassung, an seine Zukunft in der Herrlichkeit zu denken, oder mit andern Worten: die liturgische Einbildung wurde auf die leichteste Weise von dem Gedanken an die thatsächliche Erscheinung des Herrn zum Gericht durchbrochen."

werdung Christi im Sinne und behandelte die vier (in der griechischen Kirche sechs) Wochen vorher als eine Zeit der Askese, um sich wieder der Gabe der Menschwerdung, welche man am Christfest feierte, würdig zu machen und zugleich als ein symbolisches Wiederdurchleben der Zeit vor Christus und ohne Christus d. h. einer Zeit des Bedürfnisses und Suchens, der Sehnsucht und der Weissagung.*)

Auf diesen Charakter und diese Bestimmung kann nun auch in der evangelischen Kirche die Predigt der Adventszeit eingehen. Schon die alten Perikopen, besonders des Iten, IIten und IVten Adventtages weisen darauf hin.**) Es könnten aber auch entsprechende freie Texte, vorzüglich aus dem alten Testamente, gewählt werden; z. B. die höchsten messianischen Weissagungen, wie Jerem. 31, 31 ff., Ezech. 36, 26. 27; oder Aufforderungen, dem Herrn die Wege zu bereiten, wie Jes. 40, 3; auch der Gedanke, resp. Vorsatz besserer Benutzung des neuen Kirchenjahres passt sehr wohl hierher. Und wie überall in dieser Hälfte des Kirchenjahres, so darf auch hier an die Analogie des natürlichen Jahres erinnert und dasselbe auf die historische Beziehung, welche das Kirchenjahr daran knüpft, gedeutet werden. Die Zeit der kurzen, dunklen Wintertage ist auch durch die Anordnung im Kirchenjahre auf jene Zeit bezogen, wo nach Jes. 60, 1 ff. „Finsterniss das Erdreich deckte und Dunkel die Völker"; sie ist wie die Winterzeit selbst eine Zeit des Harrens und der Hoffnung.***) Nur

*) Palmer p. 280, Anm.: „Man behauptet neuerdings beharrlich, dass der Advent jene alttestamentliche Bedeutung, als Feier der Zeit der Vorbereitung des Erwartens habe; wir begreifen nicht, wie man dies vermag, da doch alle unsere Adventslieder (?) — und diese sind ein gewichtiges Zeugniss — dagegen zeugen; da ferner die Kirche auf den Advent nicht irgend eine von der Sehnsucht der Väter handelnde Bibelstelle, sondern ein das geschehene Kommen des Herrn und seines Reiches lehrendes Evangelium gewählt hat; da endlich auch die in der Literatur vorhandenen Adventspredigten von alttestamentlicher Stimmung nicht viel spüren lassen."

**) Am I. Röm. 13, 11—14; Matth. 21, 1—9; am II. Röm. 15, 4—13; Luc. 21, 25—36; am III. 1 Cor. 4, 1—5; Matth. 11, 2—10; am IV. Phil. 4, 4—7; Joh. 1, 19—28.

***) Unter den Predigten Schleiermacher's finden sich im II. B. Adventspredigten mit folgenden Texten und Thematen: 1) Matth. 21, 9: „Christus, der da kommt im Namen des Herrn." Das Kommeni m Namen des Herrn gilt von jedem Festbesucher, von jedem Propheten, von Moses; aber anders von Christus, der in einem andern hochzeitlichen Kleide kam, der weissagte für alle Zeit und Kraft zur Erfüllung des Gesetzes gab, p. 5 ff. — 2) Gal. 3, 21—23: „Christus, der Befreier von der Sünde und dem Gesetz." Ein Gesetz konnte nicht von Sünde befreien, durch den Glauben kann die Verheissung erfüllt werden, p. 21 ff. — 3) Matth. 11, 7—8: „Was in der Seele dem Einzuge des Herrn vorhergehen muss", p. 36 ff. — 4) Joh. 8, 9: „Unser Blick in die Zu-

darf eine solche Analogie nicht in geschmackloser Weise übertrieben werden.

An die Stelle nun, wo dieses äussere Dunkel den höchsten Grad erreicht hat, aber auch wieder ein Wendepunkt eintritt zu neuem Licht, hat die Kirche die Feier eines anderen Aufganges aus der Höhe, das Weihnachtsfest gesetzt, wahrscheinlich auf den Dies natalis invicti solis, welcher ebenfalls das Ende der dunkeln und das Wiederkehren der hellen Tage bezeichnete. Vielleicht wurde mit der Wahl dieses Zeitpunktes auch eine gegensätzliche Beziehung auf die Saturnalien, die in dieselbe Zeit fielen, beabsichtigt. Wie nämlich diese ein goldenes Zeitalter als verloren beklagten und einen Schein davon spielend erneuten, so sollte das Weihnachtsfest die Wirklichkeit und Gegenwärtigkeit einer viel grösseren Gottesgabe feiern. Der Gedanke an diese Gabe, der Dank dafür und die Freude darüber ist also auch geschichtlich mehr noch als irgend eine zeitbestimmende Tradition recht eigentlich das Ursprüngliche in dem Feste und sein Entstehungsgrund, und darin liegt eine besondere Berechtigung gerade auch in der Predigt auf diese Freude über die Gottesgabe, welche mit der Geburt Christi der Welt gegeben ist, und über die damit eingetretene Erfüllung der Sehnsucht nach Hülfe und Heil einzugehen. Der allererste und nächste festliche Gedanke ist also der, dass Christus erschienen ist; noch nicht aber der, wie er der war, der er war; denn das ist mehr der Gegenstand anderer Feste. Selbst den beiden nicht einstimmigen Geburtsgeschichten bei Matthäus und Lucas ordnet sich dieser Gedanke, dass Christus erschienen ist, über. Und wie nun das Fest trotz der Ungewissheit der Zeit eingeführt und in eine durch das Naturjahr und durch historische, heidnische Antecedentien analog bestimmte Zeit gesetzt zu werden verdiente, so hat es auch seine ganze und volle Bedeutung für alle, selbst für diejenigen, denen die biblischen Nachrichten über das Wie dieser Geburt noch Zweifel und ungelöste Fragen übrig lassen, und es kann gerade durch die Freude darüber, dass Christus erschienen ist, von dem Grübeln über das unbegreifliche

---

kunft verglichen mit dem Abrahams." Wir achten auf das natürliche Verlangen (was dem Abraham Zukunft war, ist uns Gegenwart), auf den Inhalt des Blickes (wir haben die Erfüllung, also nichts Neues zu wünschen), auf den Nutzen desselben (Abraham konnte nichts dazu thun, wohl aber wir), p. 271 ff. — 5) Joh. 1, 19—28: „Johannis Zeugniss von Christo ein Vorbild des unsrigen." Es ist desto wirksamer, je demüthiger, der es ablegt; es muss angeben, was durch Christus erst noch künftig geschehen muss; es darf sich auf keiner erreichten Stufe begnügen, p. 284 ff. — 6) Hebr. 3, 5—6: „Der Unterschied zwischen dem Wesen des alten und neuen Bundes an ihren Stiftern dargestellt", insofern sie treu waren (Moses einen fremden Willen ausführend, Christus den seines Vaters) in ihrem Geschäft, p. 299 ff.

Wie dieses *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* befreien. Darum ist denn auch bei keinem unter allen christlichen Festen die Einmüthigkeit und Allgemeinheit der Theilnahme noch so lebendig und ungelähmt als gerade beim Weihnachtsfeste, und die Hülfe, welche diese Lebendigkeit auch durch die Formen erhält, mit denen es bis in das Innere der Familien hinein umgeben ist, ist nicht nur nicht verwerflich, sondern desto willkommener, je gewisser diese Formen auch als eine Sprache der Dankbarkeit und der Freude an dieser Stelle entstanden sind — und dazu dienen können, diese wieder mitzutheilen und zugleich auf ihren ursprünglichen Gegenstand zu verweisen. Sie sind eine Symbolik, durch welche auch das heranwachsende Geschlecht, schon ehe es weiss, was es thut, seine höchsten Freuden im Zusammenhange mit Christus zu denken und von ihm abzuleiten gewöhnt wird.

Wegen dieser noch einmüthigeren Theilnahme an der Weihnachtsfreude eignet sich denn auch das Weihnachtsfest vor anderen zu jenen mehr allgemeinen Predigten, welche von irgend einer Seite her nach dem ganzen Werth und Reichthum der Gottesgabe des Evangeliums selbst fragen.*) Doch sind solche Predigten gerade die allerschwersten. Noch etwas enger würde dabei die Anschliessung an den Charakter des Festes sein, wenn die Weihnachtsfreude selbst als etwas von ihrem Gegenstande Gegebenes und ihn Verkündigendes, als eine Erfahrung dessen behandelt würde, was überhaupt das Wesen des Christenlebens ausmacht: nämlich der Befreiung von Gesetz, Furcht und Knechtschaft, als eine Erfahrung von „Friede und Freude im heiligen Geist“ und von der wieder gewonnenen Kindschaft in dem Geist, in welchem wir ruhen: *Ἀββᾶ ὁ πατήρ*.

Demnach würden hier als Texte besonders geeignet sein: Röm. 8, 14—18; 14, 17; 1, 16, oder Matth. 11, 28—30; Luc. 17, 20—21. Denselben Friede und Trost verkündigenden Charakter haben auch die Festepisteln Tit. 2, 11—14; 3, 4—7. In dem Festevangelium Luc. 2 sind es besonders die Worte: „Fürchtet euch nicht, denn, siehe, ich verkündige euch grosse Freude“ und: „Ehre sei Gott in der Höhe“ u. s. w., woran sich diese Gedanken am unmittelbarsten anknüpfen lassen. Auch Psalmstellen, in denen der Dank für Gottes Treue und Barmherzigkeit ausgesprochen wird, würden hierher gehören z. B. Ps. 34, 19; 71; ebenso Jes. 40, 29—31; Jer. 31, 25. Selbst jenes Factum des jetzt

*) Eine solche, das Allgemeinste zusammenfassende Weihnachtspredigt ist die von Schleiermacher (Bd. II, p. 314) über Act. 17, 30—31 mit dem einfachen Thema: „Worin doch die grosse Veränderung bestehe, welche seit der Erscheinung Christi auf der Erde begonnen habe.“ Wir wollen betrachten: 1) wie das Alte, das nicht mehr ist, im Text dargestellt wird, und 2) wie das Neue, wofür wir Gott danken.

noch bestehenden Verbundenseins auch der Verschiedenen in einerlei Freude kann hier als ein Zeichen der Freude, welche die Christen überhaupt verbinden soll, bezeugt werden. Es kann dieses Gemeingefühl und diese noch erhaltene Einmüthigkeit gerechtfertigt und zu weiterer Ausdehnung über das ganze kirchliche Zusammenleben empfohlen werden. So giebt es eine Weihnachtspredigt von Schleiermacher (Bd. II. p. 329) über „die verschiedene Art, wie die Kunde vom Erlöser aufgenommen wird." Er beschreibt darin nach Luc. 2, 15—20 1) die Art, wie die Kunde dort aufgenommen wird und vergleicht damit 2) die Art, wie sie jetzt aufgenommen wird. Indessen kann auch die Erzählung der evangelischen Perikope bei Lucas in ihrem weiteren Detail zur Weihnachtsbetrachtung herangezogen werden.*) Hier treten besonders zwei Züge beziehungsreich und bezeichnend für allgemeinere Eigenthümlichkeiten und Geschicke des Christenthums in der Welt hervor: 1) die unscheinbare Umgebung im Verhältniss zu der Göttlichkeit des Inhaltes und des Ereignisses, also die Knechtsgestalt, und 2) die Hindernisse von Seiten der Welt, welche das Kind unterdrücken will. Auch die Nacht, in welche das neue Licht eintritt, ist reich an Beziehungen. Andere Züge dagegen, die sich zwar auch sehr gut symbolisch deuten und verwerthen lassen, stehen doch mit dem Gesammtsinne des Festes schon in entfernterer Verbindung.

2) Die nächste Zeit nach Weihnachten kann sowohl die chronologische Reihe noch fortführen als auch die allgemeinen Betrachtungen und Stimmungen, welche das Fest wachruft, zunächst mit dem Jahreswechsel in Verbindung setzen. Am letzten Sonntage im Jahre zeigt wenigstens die Perikope (Luc. 2, 33 ff.) auch noch das Kind Jesus im Tempel anerkannt durch Simeon und Hanna. Das Wort des ersteren: „Herr, nun lässest du deinen Diener in Frieden fahren!" spricht ebenfalls noch im Sinne des Weihnachtsfestes den ganzen Trost aus, der in der Gabe des Christenthums liegt, und zugleich mit diesem Troste eine Hoffnung und Bereitwilligkeit, nun jeder Zukunft entgegen zu gehen. Durch solche Gedanken können die durch den Jahresschluss hervorgerufenen natürlichen Stimmungen und die Erinnerungen an die Vergänglichkeit der Zeit und die Abhängigkeit von Glück und Unglück über sich selbst erhoben werden und einen christlicheren Charakter erhalten.

---

*) Doch ist hier wohl zu beherzigen, was Schweizer p. 225 sagt: „Das Eingehen in Zeugungsberichte ist so wenig erbaulich, dass schon die blosse Annäherung an dieses Gebiet sorgsam überwacht werden muss, um nicht erbauungsstörend zu werden. Daher kann füglich das Fest Mariä Verkündigung oder die Feier der Empfängniss Christi entbehrt werden."

Dagegen wird sowohl die trostreiche, freudige Stimmung des Weihnachtsfestes als auch die chronologische Reihe unterbrochen durch den von der alten Kirche noch auf den Tag nach dem Christtage (also jetzt auf den zweiten Weihnachtstag) gesetzten Tag des Stephanus als des ersten Märtyrers,*) und die Weihnachtsstimmung wenigstens durch den Gedächtnisstag der Sancti innocentes gleichfalls als Märtyrer. Man hat zwar auch in dieser Zusammenstellung grösster Freude und grössten Schmerzes an dieser Stelle gleichsam eine Weissagung auf die ganzen Geschicke Christi und des Christenthums gefunden, wie ähnlich auch schon die Worte der Hanna an Maria in der Perikope vom Sonntag nach Weihnachten: „Es wird ein Schwert durch deine Seele dringen", eine solche vorliegt.**) Allein gewöhnlich hat die evangelische Kirche doch die besondere Berücksichtigung dieser Tage aufgegeben, und somit ist auch die Predigt von einer so künstlichen Anwendung dispensirt. Wenn man daher auch am zweiten Weihnachtstage eine Weihnachtspredigt halten will, so wird es räthlich sein, einen der Feststimmung mehr entsprechenden Text zu wählen.

Viel näher steht der Neujahrstag (der 1. Januar), ursprünglich noch als Octave des Christfestes, diesem sowohl nach dessen Geist und Sinne, als auch nach der geschichtlichen Beziehung, die ihm gegeben ist. Er ist ähnlich wie das Christfest ebenfalls selbst schon ein vorgefundenes natürliches Gefäss und Heiligthum, in welches die Kirche eingezogen ist und dessen Charakter dadurch modificirt worden ist.***)

Freilich vereinigte man sich erst spät dahin, den Anfang des bürgerlichen Jahres vom 1. Januar zu datiren. Es war dies ein römischer Brauch†); jedoch auch kein ursprünglicher, denn erst seit dem Jahre 601 a. U. c. hatten die Consuln ihr Amt mit dem 1. Januar angetreten; vorher bald an den Calenden des Sextilis, bald an den Idus des Mai, December oder März.††) So hatte auch die Kirche hinsicht-

*) Wie demnach die Perikope dieses Tages, Matth. 23, 34—39, gar nicht zu einer Weihnachtspredigt bestimmt ist, so wird es auch kaum möglich sein, eine solche darüber zu halten.

**) So hat Schleiermacher II, p. 70 das Thema: „Wir wollen versuchen durch die Betrachtung, dass der Herr gekommen ist das Schwert zu bringen, unsere Freude an seiner Erscheinung zu erhöhen und zu reinigen." Text: Matth. 10, 34.

***) Nur ein Uebergang war es, dass die älteste Kirche hier anfangs den üblichen heidnischen Lustbarkeiten einen Buss- und Fasttag entgegensetzte.

†) Die Juden liessen das Jahr entweder im Frühling mit dem Nisan oder im Herbst mit dem siebenten Monat Tischri beginnen. Die erstere Praxis wurde jedoch die gewöhnlichere.

††) Vergl. Livius III, c. 6 u. 36; IV, c. 37; V, 9 u. 11. L. Ideler, „Hand-

lich des Jahresanfanges lange eine ungleiche Praxis, und erst Papst Innocenz XII. setzte 1691 fest, dass das Jahr mit dem 1. Januar beginnen sollte, ohne jedoch damit völlig durchzudringen. Im Mittelalter kommt ausser dem Jahresanfang a circumcisione d. i. am 1. Januar besonders ein dreifacher vor: 1) mit Ostern (März)*), 2) mit Mariä Verkündigung am 25. März a conceptione seu annuntiatione als Anfang der incarnatio.**) 3) a nativitate d. i. am 25. December, war der Bruma, dem Solstitium am nächsten.***)

Auch bei diesem Feste hat sich die ursprüngliche geschichtliche Beziehung, welche ihm nach der Nachricht Luc. 2, 21, dass Christus, wie es überhaupt gesetzlich war, am achten Tage nach der Geburt beschnitten sei, gegeben wurde, weniger gehalten. Vielmehr ist der allgemeine und natürliche Charakter des Jahresanfangs auch in dem christlichen ersten Januar vorherrschend geworden, seitdem eben auf ihn der Anfang des bürgerlichen Jahres fixirt war. Nur dass auch hier das Natürliche über sich selbst erhoben werden und ein christliches Gepräge annehmen soll, dadurch aber auch noch mit dem Charakter des Christfestes in Verbindung tritt.†) Nicht die ängstliche, muthlose Heidensorge, eudämonistisch bekümmert um die Fortdauer

---

buch der mathematischen und technischen Chronologie", Berlin 1826, Bd. II, p. 148; p. 334 ff.

*) Der mensis paschalis (März) ist mensis primus bei Dionysius und Beda; Gregorius Turon. nennt den Juli den fünften, den September den siebenten, den December den zehnten Monat; noch französische Synoden des XIII. Jahrh. haben den März als mensis primus und der Jahresanfang war in Frankreich zu Ostern bis 1567, wo ein Edict Karl's IX. das abschaffte. Gregor der Grosse hat den Mai als fünften Monat. Ideler a. a. O. II, p. 326 ff. und p. 338.

**) So in Pisa und Florenz bis Mitte des XVIII. Jahrhunderts.

***) So in Deutschland im XI. und XII. Jahrh. Karl der Grosse wurde gekrönt am 25. December 801, d. i. 800.

†) Palmer p. 281: „Es stellt dieser Tag für alle zusammen gleichsam einen Geburtstag vor, und was irgend eine christliche Betrachtung an einem Geburtstage dem Einzelnen zuführen oder aus ihm entwickeln kann, das erheischt auch dies gemeinsame Fest: Dank und Bitte, Erinnerung, Mahnung und Wunsch. — Hätte aber das Neujahrsfest nur diesen Sinn, so könnte es kaum unter diese Festreihe gezählt werden; kirchlichen Grund hätte es dann eigentlich nur darin, dass die alte heidnische Sitte der Neujahrsfeier durch Herübernahme und Weihung derselben in christlichem Geiste gereinigt und der Unfug daran abgestellt ist [soweit die Kirche nämlich dabei etwas thun kann]." Auch nach Schweizer [p. 228] kann es „nicht gebilligt werden, dass man etwa über dem Jahreswechsel das Weihnachtsfest ganz vergisst: beide Momente sind vielmehr zu verschmelzen, und gerade die Weihnachtsidee muss höchst willkommen sein für die christliche Feier des Jahreswechsels, weit willkommener, als wenn dem Neujahrstage ein christlicher Halt durch die Betrachtung der Beschneidung oder Namengebung Jesu verschafft werden soll".

des Lebens und des Genusses, aber auch nicht die bittere und mistrauische, stoische Gefasstheit auf Alles ist christlich. Ueber diese Stimmungen soll vielmehr die Predigt am Neujahrstage dadurch erheben, dass sie Muth, Trost, Dank und Vertrauen zugleich ausspricht und weckt, dass sie an den gewissen Besitz der Gaben, welche das Christfest so eben gefeiert hat, und an die gewisse Zusage des göttlichen Beistandes erinnert, dass sie zeigt, wie allein dem Christen, der die Ideále passiven Geniessens verachtet und nur das Gedeihen der eigenen Arbeit und des Dienstes für die Brüder als höchstes Lebensgut werthschätzt, die rechte, nicht leichtsinnige Befreiung von niederdrückender Heidensorge möglich ist. Es giebt zwei bewunderungswürdige ältere Neujahrspredigten Schleiermacher's in diesem Sinne. Die eine (Bd. I. p. 15 ff.) über Kohel. 1, 8, 9: „Die Stimmung, die nichts Neues findet unter der Sonne", und die andere (p. 281 ff.) vom Jahre 1807 über Matth. 10, 28: „Was wir fürchten sollen, und was nicht." Hier wird dem armseligen und muthlosen Winseln um die ungewisse Zukunft gegenüber eben dieser Muth des Christen gefordert, der es weiss, dass für das Leben des Einzelnen nur das Geringfügige ungewiss, alles Höchste und Wichtigste aber gewiss ist.*)

So passen denn auch Texte, welche solche und ähnliche Gedanken enthalten, unmittelbarer hierher als die Beschneidungsgeschichte Luc. 2, 21, da diese erst durch sehr künstliche Behandlung (wie z. B. die von Reinhard**)) mit dem sonstigen Geiste des christlichen Neujahrstages in Einklang gebracht werden kann. Besonders viele alttestamentliche Texte entsprechen dem allgemeineren und weniger historischbestimmten Charakter des Festes, wie Ps. 90; 71; Ps. 30, 6; Jes. 49, 15; 40, 29—31; 54, 10; Ps. 34, 19; 147, 3 ff.; 146; Thren. 3, 22—27; auch 39. 40; Deut. 32, 7; Ps. 5, 12—13; 13, 6; 85, 7—8; Texte, welche sich zum Theil selbst wie Vergangenheit und Zukunft scheiden: Ps. 103, 15—18; 143, 5—6, 10. Ebenso viele neutestamentliche Aussprüche, welche die Befreiung von der Last der Sorgen, die Freudigkeit und Dankbarkeit im rechten Dienst aussprechen: Matth. 6, 33; Joh. 12, 25;

*) Schweizer p. 228: „Christus heute und immerdar derselbe, das ewige Heilsgut ist das im Wechsel der Zeit Feste und Bleibende, woran sich der Christ hält, dessen Segen er am meisten fühlt, gegenüber der Vergänglichkeit aller andern Güter."

**) „Die alte Kirche hat der Sache eine geistigere Wendung gegeben, sie sprach an dem Tage von der Beschneidung des Herzens. Allein selbst als Symbol fehlt der Beschneidung in unsern Augen das christlich-Schöne, Ansprechende; und was darüber zu sagen ist, das wird ja viel kräftiger in den Bildern vom Sterben und Auferstehen mit Christo, vom Geborenwerden aus Gott etc. dargestellt." Palmer p. 282.

Röm. 8, 28; Apoc. 3, 11; 1 Kor. 12, 31; 14, 1; Phil. 3, 13; auch die Parabel von der dem Feigenbaum noch ferner gegebenen Frist Luc. 13, 6—9. Diese Betrachtungen können entweder bloss das Leben des einzelnen Christen oder auch die Zustände im Grossen ins Auge fassen, ob und wie weit sich darin verschuldete Unfreiheit, verschuldete Qualen und Seufzer und Unbefriedigtheit durch ein Suchen des Heils auf falschem Wege zeigt. Und hat etwa die Predigt des letzten Sonntags im Jahre bereits zum Rückblick, zur Prüfung und Busse aufgefordert, so mag dann um so mehr die Neujahrspredigt sich strecken nach dem, was vorn ist, nach den neuen, wieder zunehmenden hellen Tagen und einen Ausdruck christlicher Zuversicht, christlicher Hoffnung und Freudigkeit in der Gewissheit der göttlichen Hülfe für jedes heilbringende Unternehmen suchen und geben.

3) Auch das Epiphanienfest oder das Fest der Erscheinung Christi schliesst sich mit seiner Epistel Jes. 60, 1—6: „Mache dich auf, werde Licht!" und mit seiner Perikope Matth. 2, 1—12 von den Magiern aus dem Morgenlande, welche schon früh als Erfüllung von Jes. 60 angeschaut wurde, noch der historischen Region des Weihnachtsfestes an, wie es denn vielleicht auch selbst noch im III. oder IV. Jahrhundert als Geburtsfest Christi gefeiert wurde. Will auch die evangelische Kirche es im Bewusstsein erhalten und in der Predigt berücksichtigen, so müsste dies in verwandtem Sinne wie beim Weihnachtsfeste geschehen oder, ähnlich wie die lateinische Kirche das Fest früh aufgefasst hat, als Fest der Anerkennung Christi bei den Heiden, bei allen Völkern. Wo darum das Verlangen nach einem Missionsfeste sich regt, würde sich nächst dem Pfingstfeste das Epiphanienfest am besten dazu eignen. Wie aber schon die älteste Kirche, um diesen Sinn an die Erzählung von den Weisen aus dem Morgenlande anzuknüpfen, diese halb allegorisch hat ausdeuten und die Magier als begrüssende Repräsentanten der heidnischen Völker, später sogar als huldigende Könige*) auffassen müssen**), so müsste es nun freilich ähnlich auch die evangelische Predigt thun. Sie würde den Stern, die Nacht, die Geschenke und die übrigen Züge der Erzählung ebenfalls als etwas Vorbildliches für die Allgemeinheit der Anerkennung Christi behandeln müssen***) und dabei sagen können,

*) Schon Beda hat ihre Namen: Caspar, Balthasar, Melchior.

**) Sie drückt dies auch durch die beigegebene Epistel Jes. 60, 1—6 aus oder durch Stellen wie Jes. 49, 1—13; 65, 1; 66, 19; Joh. 10, 16; Ps. 9, 21.

***) Schweizer p. 226: „Der matthäische Stern mag den Zusammenhang des göttlichen Weltplans für die Erde mit dem Weltplan überhaupt andeuten, ferner ein Symbol sein dessen, was von Oben die Hoffnungen und Schritte der Menschen leitet. Die Magier sind Ausdruck des Hingewiesenseins auch der Heidenwelt und

dass auch die alte Kirche diese Erzählung so verstanden habe. Schweizer sagt sehr treffend (p. 226): „Verschmäht man es, solche Ideen aus diesen Zügen bald als aus Beispielen, bald als aus Symbolen hervorzuheben: so können sie in ihrem blossen starren Geschehensein theils nur eine die Erbauung verwirrende Kritik herausfordern, theils nur sehr wenig und sehr veräusserlicht Erbauung gewähren.“ Alles aber, was der Entwicklung jener Gedanken aus diesem Texte entgegenstünde, spräche dafür, das Fest mehr im Sinne des Weihnachtsfestes zu behandeln, und wenn dies etwa mehr die Segnungen des Christenthums im Allgemeinen behandelt hat, hier seiner wunderbaren Erhaltung und Rettung unter Gottes Führung zu gedenken.

4. Die Zwischenzeit bis zum Osterfeste ist dann zwar eine festlose Zeit; aber es kann auch hier schon durch die Wahl der Texte an allen Sonntagen das Gefühl der chronologischen Aufeinanderfolge im Wiederdurchleben der Hauptmomente der evangelischen Geschichte lebendig erhalten werden. Hierauf gehen denn auch schon die alten Perikopen fast alle ein: am Sonntage nach Neujahr: Matth. 2, 13—23 (Flucht nach Aegypten) oder 3, 13—17 (Taufe Christi durch Johannes); am ersten Sonntage post Epiph. Luc. 2, 41—52 (der zwölfjährige Jesus im Tempel); am zweiten post Epiph. Joh. 2, 1—11 (das erste σημεῖον) u. s. w. Danach können auch freie Texte in diesem Sinne gewählt werden, und so kann die geschichtliche Reihe fortlaufen, bis sie in die Leidensgeschichte übergeht.

Für diese ist nun die ganze Fastenzeit vor Ostern als eine Trauer- und Vorbereitungszeit bestimmt.*) Da aber hierdurch der Charakter dieser Zeit im Kirchenjahre liturgisch ausgeprägter wird, so hat auch die Predigt dringende Veranlassung auf denselben einzugehen. Ja sie muss bei dem Verfall der meisten übrigen symbolischen Formen, welche die Bedeutung dieser Zeit im Gedächtniss der Gemeine erhalten sollten, in dieser Hinsicht hier mehr als zu jeder anderen Zeit thun. Dabei wird es, wenn die 40tägige Fastenzeit beobachtet wird, an dieser Stelle wünschenswerth sein, nicht bloss die alten Perikopen, welche mehr nur durch die Rücksicht auf die Fastenzeit als auf die Stadien der Leidensgeschichte Christi bestimmt sind**), sondern auch freie Texte und zwar aus der Leidensgeschichte selbst zu wählen. Es wird auch rathsam sein, was uralte Praxis für sich hat und noch von Nitzsch p. 84 und

---

Weltweisheit auf Christus; die Rettung aus der Hand des Tyrannen Herodes eine Darstellung der Weisheit Gottes, wider welche alle Weltmächte nichts vermögen.“

*) Freilich könnte das Gedenken der Leidensgeschichte auch kürzer in die Karwoche zusammengedrängt werden.

**) Vergl. Nitzsch, „Prakt. Theol.“ II, 2, p. 83.

Schweizer p. 230 empfohlen wird, dieser Reihe von Betrachtungen der Leidensgeschichte bis Ostern hin in einer ersten Predigt einen fühlbaren und ankündigenden Anfang zu geben. Dazu eignet sich die Perikope des Sonntags Invocavit (die Versuchungsgeschichte); besser nach Nitzsch vielleicht: Joh. 13, 1, 31; Joh. 14, 30, 31; Hebr. 2, 10; Joh. 12, 1 ff.; Joh. 11, 49—52; Luc. 18, 31—34; Matth. 17 die Verklärungsgeschichte, welche jedoch schon am sechsten Sonntage post Epiph. eine frühere Stelle hat. Dass die Leidensgeschichte so eingehend behandelt wird, ist gewiss durchaus angemessen, denn es bietet sich hier neben dem vornehmsten und nächsten Gegenstande der Betrachtung selbst die reiche Mannigfaltigkeit der Nebenfiguren dar: die Feinde, die Priester, das Volk, auch die Jünger selbst in ihrem Schwanken, ihrer Gebrechlichkeit als ein Bild der noch unüberwundenen Welt, welche jederzeit dem Durchdringen und der Aufrechterhaltung des Reiches Gottes Hindernisse entgegenstellt.*) Nicht dass hier die Leiden Christi selbst, welche viel früher als unmittelbar vor der Kreuzigung beginnen, als äusserliche und körperliche geschildert werden dürften; noch weniger darf, was die Christen von aussen her von ungläubigeren Mitchristen etwa zu ertragen haben, selbstgefällig mit den Leiden Christi verglichen werden. Aber jemehr die Leiden Christi besonders als geistige Leiden, als Schmerzen über den Zustand derer, welche sich so widerstrebend zeigen, gefasst werden müssen — und so verstanden war fast die ganze Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit eine Leidenszeit vgl. Marc. 9, 19 — desto weniger kann es hier an Vergleichungen mit den Leiden und Hindernissen fehlen, welche die Welt auch in jedem Einzelnen zu allen Zeiten dem Christus in ihr bereitet und entgegen setzt, und deren Nichtempfinden selbst noch ein starkes Mass unüberwundener Welt im Herzen des Einzelnen voraussetzt.

Ist die Betrachtung der Leidensgeschichte nicht weiter ausgedehnt sondern nur der Karwoche vorbehalten, so ist der Palmsonntag zu einer solchen zusammenfassenden und einleitenden Betrachtung der Passion zu gebrauchen. Dazu würde sich auch sein ganzer Charakter

*) Nitzsch p. 84: „Der Fürst dieser Welt ist gekommen und hat, obwohl er an ihm (Christo) nichts hatte, Ernte gehalten von den Früchten des Fleisches und des Weltsinnes; alle Arten und Stufen des Bösen, Falschheit, Feigheit, Faulheit, der Unglaube, der Aberglaube, der Kleinglaube, die Priester und Pilatus, Pilatus und Herodes sind einig geworden, seine Freunde haben mit seinen Feinden zusammengewirkt, der Verräther und der Verleugner, das ganze Volk, die zerstreute Jüngerheerde selbst hat Aergerniss nehmen müssen, damit er allein als der Gerechte übrig bliebe." — Schweizer p. 231: „Ueber Allem die Vorsehung Gottes, deren Liebe und Weisheit diese räthselvolle Verwirrung leitet und auflöst. Ein reicherer Stoff für die fruchtbarste Erbauung lässt sich nicht denken."

und seine Perikope vorzüglich eigenen. Die letztere besonders deswegen, weil sie zugleich auch für den ersten Advent angesetzt ist und daher zu einer Vergleichung mit diesem veranlasst, auch wegen des tragischen Gegensatzes des freudigen, triumphirenden Einzuges, welcher doch nur ein Weg zum Tode ist, und weil hier eben der Tod selbst ein Triumph und Sieg über die Welt ist. Die Leidensgeschichte muss dann aber in die Karwoche noch irgendwie ausführlicher aufgenommen werden, und unter den Lutheranern in Norddeutschland bestehen dazu an den ersten Tagen der Karwoche Vorlesungen aus der Leidensgeschichte, ohne Predigt nur mit Gesang umgeben.

Neuerlich hat man diese bloss liturgische Feier, das Lesen der Leidensgeschichte d. h. hier der Kreuzigung und dessen, was ihr ganz unmittelbar vorher geht, nur eingeleitet durch prophetische Stellen und unterbrochen durch darauf bezüglichen Gesang, welcher dann fast wie der Chor der antiken Tragödie die Aneignung und Betrachtung also die Predigt einigermassen verträte, als geeignetste Feier für den Karfreitag gefordert. Dieselbe ist in der besonders von Rothe und Bunsen bearbeiteten Liturgie der evangelisch preussischen Gemeine in Rom recht einfach und schön entworfen. Hiergegen kann man nicht geltend machen, dass die Abkürzung und Vereinfachung für einen so hohen Feiertag ungeeignet sei, da eine reichere Entfaltung der Formen nur für einen Festtag freudigen Charakters angemessen ist, hingegen diesem Tage höchster Trauer, welchen die evangelische Kirche begeht, jene Beschränkung recht wohl entspricht. Allein auch abgesehen davon, dass es eine Neuerung ist, würde doch das berechtigte evangelische Bedürfniss nach einer Predigt bei jedem, zumal einem so bedeutungsvollen Gemeinegottesdienst dieser bloss liturgischen Feier entgegenstehen.

Die Karfreitagspredigt wird, wenn ihr nicht eine Vorlesung der Leidensgeschichte vorausgeht, mindestens einen Text aus derselben wählen müssen; doch drängt gerade an diesem Tage das Bedürfniss zur Vorlesung einer aus allen evangelischen Nachrichten zusammengesetzten Passionsgeschichte, wie sie auch schon Augustin für nöthig hielt. Ist diese aber vorausgegangen, so darf die Predigt auch einen Lehrtext wählen, welcher danach zu bestimmen sein wird, welche Seite gerade an dem Tode Christi hervorzuheben der Prediger sich besonders gedrungen und fähig fühlt.*) Die von dem Apostel Paulus

---

*) Sehr gut Schweizer p. 231 ff.: „Der Grundton ist elegisch, Wonne in Wehmuth, äusserlich Schmerz, Untergang, innerlich Triumph und Freude, das Kreuz ein Thron der Herrlichkeit, der Sieg der Welt ihr Gericht. Der historische

herrührende Vergleichung des Todes Christi mit einem Sühnopfer ist ja auch bei dem Apostel selbst nicht die einzige Auffassung desselben; vielmehr, weil der Kreuzestod den Juden ein Aergerniss war, forderte er desto dringender zu einer apologetischen Behandlung und zu einer Nachweisung seiner vielseitigen Bedeutung auf. Will also der Prediger in ihm den höchsten Beweis der Liebe Gottes zu den Menschen darstellen, so eignen sich Texte wie: Röm. 5, 8; Joh. 3, 16; 1 Joh. 4, 9—12; will er die Liebe Christi zu den Seinen hervorheben, so passen: Joh. 13, 1; Joh. 15, 13; 12, 24—25; Hebr. 12, 2; will er den Segen zeigen, der für die Menschen daraus erwachsen sollte, so wären etwa Hebr. 5, 9; Gal. 1, 4; 2, 20; 1 Petr. 2, 24—25; oder auch allgemeinere Aussprüche: 2 Kor. 8, 9; 1 Kor. 1, 21—24 zu wählen. Bewegt ihn vorzugsweise der Gedanke von der aufgehobenen Scheidewand zwischen Gott und dem Menschen und zwischen den Völkern, der durch das eine Opfer der Liebe beseitigten Unvollkommenheit des alten, blutigen Opferdienstes, der Gedanke von der Stiftung des Reiches, wie sie durch den Tod Christi geschehen ist, so bieten sich dazu ausser Röm. 5, 10, 18—19; 8, 31—32; Gal. 3, 13; Hebr. 7, 26—27; 9, 11—12; auch Züge der evangelischen Geschichte an z. B. das Zerreissen des Vorhanges im Allerheiligsten. Endlich für den Gedanken der Nachfolge Christi, des Absterbens der Sünde mit Christo und des Auferstehens zu einem neuen Leben, welcher freilich schon von der Betrachtung des Todes Christi abführt und eher für das Osterfest passt, eignen sich besonders Röm. 6; Eph. 5, 2. Die Betrachtung des Todes Jesu als eines Musters der Standhaftigkeit und der Ueberzeugungstreue, welche im XVIII. Jahrhundert üblich war, lässt sich etwa an Hebr. 12, 2—3 und 1 Petr. 2, 21 anknüpfen; jedoch steht derselben und zumal der Beschränkung auf sie die Gefahr entgegen, dass dabei die ganze Wirksamkeit Christi viel zusehr bloss als Lehrverkündigung betrachtet wird. Wo nun in einer der bezeichneten Weisen ein mehr dogmatischer Text und ein dem entsprechendes Thema vorangestellt wird, wo die Predigt besonders auf den Gedanken der Liebe Christi zu den Seinen eingeht, da kann die Ausführung dann sehr wohl die einzelnen geschichtlichen Züge des Leidens Christi zur Bestätigung heranziehen, und zwar wird deren einfache Erwähnung und Wiederholung hier viel wirksamer sein als alle hinzugethanen Exclamationen und Epitheta.

Für den Donnerstag in der Karwoche, den sogenannten

Stoff geht in dogmatischen über, das Opfer aus Liebe ist das wahre sühnende und genugthuende Opfer, alle anderen treten für immer zurück als Schattenbilder, da nun das Wesen der Opferidee verwirklicht ist u. s. w."

„grünen Donnerstag",*) ist der Stoff in jeder möglichen erbaulichen Betrachtung des heiligen Abendmahls von selbst gegeben. Dabei ist das Factum der Einsetzung des heiligen Abendmahls in der Leidenszeit ein schon zu dieser selbst gehöriger Zug um der Liebe willen, welche in dieser letzten, so menschlich auf das Bedürfniss und die Schwachheit der Menschen eingehenden Fürsorge des Herrn für die Seinen sich ausprägt.

Mit dem Karfreitage und mit der Karwoche endigt dann auf ihrer höchsten Spitze die Reproduction der Geschichte Jesu im Stande der Erniedrigung, und auf diese Trauerzeit folgt von Ostern bis Pfingsten wieder eine freudige Zeit der Vertiefung in die Kunde von der Erhöhung Christi. Selbst das neue Leben in der äussern Natur, welches von hier an auf eine trübere und dunklere Zeit folgt, bildet dazu einen analogen Hintergrund, der nur wieder nicht bis zum Uebermass hervorgehoben werden darf. Schon die alte Kirche stellte diese 50 Tage nach Ostern als eine Reihe von Festtagen den 40 Tagen der Fasten vor Ostern gegenüber.

5) Der Sinn des Osterfestes selbst ist sogleich ein weiterer und allgemeinerer, als dass er nur auf das Detail der Berichte von der Auferstehung oder auf eine einzelne Seite davon, die Ueberwindung des Todes und die Hoffnungen, welche sich für uns hieran knüpfen, beschränkt wäre. Selbst Nitzsch sagt (p. 85): „Es geschieht dem Feste nicht sein Recht, wenn die Predigt sofort von unsrer Auferstehung, dem bessren Leben, dem Wiedersehen u. s. w. handelt, denn dazu führen erst viele wichtige Vermittelungen." Der nächste Gegenstand der Freude ist das, was die Geschichte der Auferstehung Christi ist im Gegensatz zur Leidensgeschichte.**) Die letztere hat Christum in seiner Sendung untergehend

*) Der Name soll [nach H. Alt, „Der christl. Cultus", Berlin 1860, Bd. II, p. 25] unstreitig dem mittelalterlichen Dies viridium entsprechen. Im christlichen Alterthume hiess er einfach ἡ μεγάλη πέμπτη, ἡ ἁγία πεντάς; auch Dies coenae Domini, Dies natalis eucharistiae, Dies panis etc.; in der Schweiz jetzt „der hohe Donnerstag".

**) Schweizer p. 232: „Ostern (wahrscheinlich von Ustar, Urständ, Aufstehen) feiert mit hymnisch dankbarer Freude die Thatsache der Auferstehung Christi als Theodicee, als Erweis der höhern himmlischen Ordnung der Dinge und Christi als Gottessohns, als Bürgschaft für den Sieg des Gottesreiches über die Welt und jedes Erlösten über des Todes Stachel und des Grabes Sieg. Nicht diese oder jene oder die Gesammtheit der einzelnen erzählten Auferstehungsscenen, sondern die thatsächliche Auferstehung Christi überhaupt ist der Gegenstand des Festes. . . . Die evangelischen Einzelberichte fordern die Kritik, historische Vergleichung, Prüfung, Sichtung viel zu stark heraus, als dass sie die einzige Grundlage für Bezeugung der Thatsache sein könnten; die Thatsache selbst ist sichergestellt durch die ganze apostolische Predigt und das Dasein der Kirche."

gezeigt. Das Reich Gottes hat gegründet, die darin eröffnete Gemeinschaft mit Gott dem Menschen gebracht werden sollen. „Jerusalem, Jerusalem, wie oft habe ich Deine Kinder versammeln wollen, wie eine Henne versammelt ihre Küchlein unter ihre Flügel, und ihr habt nicht gewollt.“ Es ist nicht gelungen; und die Jünger, die nach Emmaus wandern, klagen entmuthigt: „Wir dachten, er sollte Israel erlösen!“ Die Welt und die Sünde haben gesiegt, es ist also wohl nicht Gottes Sache gewesen, was er gewollt und versucht hat! Das ist der Eindruck der Leidensgeschichte. Hiergegen verkündigt nun das Osterfest, dass es doch Gottes Sache gewesen. Es ist darum ein Fest des Glaubens, wie keines sonst, des Glaubens, der nicht sieht und doch glaubt. Die Hoffnung auf das Durchdringen des göttlichen Willens im Gegensatz zu dem sinnlichen Anschein, auf das Kommen und Wachsen des göttlichen Reiches gegen jeden Widerstand der Welt, selbst gegen anscheinenden Untergang, erhält hier ein göttliches Zeugniss, dass sie trotz allem Recht hat, dass Gottes Sache durch nichts auch nicht durch Tod und Untergang zu unterdrücken ist.

So schliesst sich das christliche Osterfest auch an das jüdische Passah an und erfüllt es mit seinem neuen Geist und Leben.*) Wie das Passahfest, particularistisch und national beschränkt, die Befreiung aus ägyptischer Knechtschaft und die Rückkehr in das israelitische Vaterland feierte, so das christliche Osterfest den Anfang der Befreiung von der Knechtschaft der Welt und der Sünde überhaupt und die Heimkehr in das rechte, gemeinsame Vaterland sowohl schon hier auf Erden, in das Reich Gottes, als auch dorthin, wohin gerade auch dies Fest dem Glauben die Aussicht eröffnet. Die Verbindung von Himmel und Erde, die Aussicht auf den Zusammenhang zwischen beiden, wie ihn auch die dritte Bitte ausspricht, die Gewissheit dass die Ansicht des blossen Diesseits mit dem leeren Nichts dahinter, dass die Zuversicht des Unglaubens falsch ist, das ist der Totaleindruck dieses Festes. Man weiss, dass der Tod Tod und Untergang Untergang ist; aber dass der Glaube hiergegen Widerspruch erhebt, dazu wird ihm durch das Osterfest und seinen Gegenstand der Muth belebt. Und die beste Bürgschaft erhält das Fest für diesen seinen Trost nicht bloss an den evangelischen Berichten selbst, sondern auch an Allem, was in der ganzen Kirche auf die Leidenszeit und Kreuzigung Christi gefolgt ist. Die Existenz der Kirche selbst in ihrer weltumbildenden Macht ist die sicherste Bürgschaft, denn sie war nicht möglich ohne das Dazwischentreten des göttlichen Zeugnisses der Auferstehung.**) Erst die Auf-

*) Solche Antecedentien und Parallelen können fast immer wirksam in Erinnerung gebracht werden.

**) Nitzsch p. 86: „Die Predigt hat vollkommenes Recht, die Glaubwürdig-

erstehung Christi hat bei den Aposteln an die Stelle der Muthlosigkeit die Kraft gesetzt, durch welche die Kirche gegründet wurde. So hat sich das Wort Joh. 12, 24 erfüllt: „Es sei denn, dass das Weizenkorn in die Erde falle und ersterbe, so bleibt es allein; wo es aber erstirbt, so bringt es viele Früchte."

Schon eine speciellere Beziehung dieser Gedanken auf uns würde es sein, wenn der Glaube an die eigene Fortdauer trotz des leiblichen Todes an diese Auferstehung angeknüpft würde. Ebenso die sittlichen Aufforderungen, mit Christo dem Vergänglichen abzusterben und schon auf der Erde wie er ein verklärtes Leben zu ergreifen nach Röm. 6, 4—8.*)

Für alle diese Gedanken bietet die Schrift nun auch zusammenfassende Texte genug dar. In den alten evangelischen Perikopen steht zwar nur die einfache Erzählung des Factums Marc. 16, 1—8 neben der reichhaltigern von den Emmauswanderern, Luc. 24, 13—35; aber schon in diesen beiden sind manche Einzelheiten und Aussprüche, welche sich als allgemeine Ausdrücke oder Bilder eines jener allgemeinen Gedanken herausgreifen lassen. So in Marc. 16 z. B. der von des Grabes Thür abgewälzte Stein, in Luc. 24 die Worte: „Brannten nicht unsere Herzen" (die an der belebenden Wirkung kenntliche Nähe Christi) oder „Bleibe bei uns, denn es will Abend werden." Diese letztere Perikope eignet sich auch sehr gut zu einer symbolischen Homilie. Ausser diesen aber giebt es viele Schriftworte, welche jene allgemeineren Gedanken aussprechen, so: Luc. 24, 5—6: „Was suchet ihr den Lebendigen bei den Todten" u. s. w., worüber bei Schleiermacher (II. p. 452) eine schöne Osterpredigt: „Dass der Schmerz über das Ende des Vergäng-

---

keit der festlichen Erzählungen vorauszusetzen; denn gesetzt es sei überall und zu allen Zeiten ein verhältnissmässig Erforderniss, die Ueberzeugung davon zu begründen, so geschieht dies eben mittelbar in nicht geringem Grade durch schriftmässigen Nachweis des Zusammenhanges der Thatsache mit ihren Gründen und Wirkungen. Wer unmittelbarer die Apologie derselben übernimmt, sehe sich vor, dass er seiner selbst gewiss, dass er der Sache mächtig sei, und nicht mehr Zweifel errege, als beseitige. Dem Prediger muss ein organisirter Beweis für die Geschichte Jesu Christi zu Gebote stehen, kraft dessen die Wunder nicht vereinzelt erscheinen und durch einander ebenso wie im Zusammenhange mit den Wundern des Geistes sich beglaubigen. Die Mitte desselben ist die Auferstehung des Herrn, und die Schrift selbst veranlasst es theils durch das Sichbezeigen der Jünger bei dieser Erfahrung theils durch die Lehrart der Apostel und insonderheit durch die Schlussweise des Paulus 1 Cor. 15, dass hier, wo die Rücksicht auf den Zweifel am meisten zu nehmen sein wird, auch die Grundfeste der Apologie gesucht und gefunden werde."

*) Vgl. Schleiermacher II, p. 176: „Das Leben der Auferstehung des Herrn, ein herrliches Bild des neuen Lebens, in welchem wir alle durch ihn wandeln sollen."

lichen in uns überwältigt werde durch das frohe Bewusstsein des Unvergänglichen und der Erneuerung.“ Besonders im Evangelium Joh. giebt es viele hierher passende Aussprüche, z. B. c. 14, 19: „Ich lebe und ihr sollt auch leben“; c. 11, 25. 26: „Ich bin die Auferstehung und das Leben“ ff.; c. 17, 24: „Vater, ich will, dass, wo ich bin“ ff.; und besonders c. 20, 24—31 wegen des Wortes: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben“, welches allein schon, doch freilich nicht gerade am Festtage, eine besondere Behandlung verdiente, um den wahren Sinn desselben gegen Misdeutung zu schützen. Von epistolischen Texten fasst 2 Tim. 1, 10 Alles zusammen, auch die uneigentliche Ueberwindung des Todes und die Aufforderungen darin; ebenso 2 Kor. 5, 15 und 1 Kor. 15 besonders v. 19: „Hoffen wir allein in diesem Leben auf Christum, so sind wir die elendesten Menschen“, und v. 55: „Tod, wo ist nun dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg?“ Wenn die Betrachtung auf zwei Festtage vertheilt wird, so wird es geeignet sein, dem zweiten die Gedanken des Trostes für das eigene Fortleben, überhaupt das Speciellere vorzubehalten.

6) Wie der Charakter des Weihnachtsfestes sich der nächstfolgenden Zeit noch mittheilte und sich darin fortsetzte, so kann auch die freudige Stimmung des Osterfestes für die ganze alte Pentekoste durch die Predigt erhalten werden. Auch die alten Perikopen, meist trostreiche Verheissungen aus dem Evangelium Johannis, können diesem Zwecke dienen. Freilich bei der nicht gerade allzu erfreulichen Gegenwart der Kirche möchte diese freudige Stimmung mehr nur durch das Verweilen bei dem Trost und der Hoffnung, welche der Kirche überhaupt mitgegeben sind, zu wecken und zu erhalten sein.

In diese Reihe tritt dann auch der Himmelfahrtstag noch mit hinein. Auch sein Charakter ist Hoffnung und Trost in dem Zusammenhange von Himmel und Erde. Dazu kommt in der hier öfter als Text benutzten Erzählung Act. 1, 6—11 fast selbst schon eine zwiefache Aufforderung, nicht über das Unbegreifliche vergeblich zu grübeln sondern den Blick wie die Apostel vom Himmel auf die Erde zurückzuwenden und dort die Aufträge des erhöhten Christus auszurichten. Das Letztere ist in den Worten Christi selbst angedeutet: Act. 1, 7. 8: „Es gebührt euch nicht zu wissen Zeit oder Stunde, welche der Vater seiner Macht vorbehalten hat, sondern ihr werdet die Kraft des heiligen Geistes empfangen .... und werdet meine Zungen sein zu Jerusalem .... bis an das Ende der Erde.“ Ebenso in dem auch wie eine Abmahnung von längerem müssigen Verweilen klingenden v. 11: „Ihr Männer von Galiläa, was stehet ihr und sehet gen Himmel?“ So enthält das Himmelfahrtsfest einerseits noch den Gedanken des

Osterfestes, den Gedanken der Erhöhung Christi,*) und bei dem Apostel Paulus scheinen die Begriffe ἀνάστασις und ἀνάληψις selbst nicht geschieden zu sein. Andrerseits aber — und das bereitet das Pfingstfest vor — richtet es den Blick schon wieder auf die Erde, auf welche die Christen nach dem letzten Scheiden Christi zur Erfüllung seines Willens und zur Ausbreitung seines Reiches angewiesen sind. Erblicken sie darin ihre Aufgabe, so sind sie auf dem rechten Wege, ihm in den Himmel nachzufolgen. Hebr. 6, 19. 20; 9, 24; 13, 14; Kol. 3, 1—2. Die Bürgschaft dafür, dass sie das können, feiern sie dann bald darauf in dem dritten hohen Feste der Kirche.

7) Das Pfingstfest hat einen zwiefachen Gegenstand der Freude und des Dankes, der aber besonders für die evangelische Kirche ein einziger wird, nämlich: dass die Gabe des göttlichen Geistes in die Herzen der Gläubigen gegeben ist zur Ueberwindung der Welt, und dass die Kirche gegründet ist und besteht, soweit der göttliche Geist eine Stätte gefunden und Wohnung gemacht hat in Menschenherzen. Beides ist ein Gegenstand des Glaubens, dass ein göttlicher Geist existirt, dass der Hingebung des Glaubens eine Kraft von Gott verliehen wird, welche in den Schwachen mächtig ist und den Gläubigen die Welt in ihrem Innern und um sie her besiegen hilft; und ebenso, dass dadurch verwirklicht thatsächlich eine Kirche noch besteht, im Leib Christi, in welchem bei den verbundenen Gliedern der Geist in dem Ganzen zum Gemeingeist werden und so die schwache Kraft des Einzelnen tragen und beleben kann.**) Der Dank für dieses gegenwärtige Gut mit allen Aufforderungen, welche darin eingeschlossen sind, gründet sich nun auf das Ereigniss, in welchem jene beiden Gaben zum ersten Male im Grossen von Gott gegeben wurden: der Geist und durch ihn das Zusammentreten einer Gemeinschaft, in welcher er das Heiligthum, das Leben, das zusammenhaltende Band und die Form der innigsten Gemeinschaft mit Gott

---

*) Schweizer p. 236: „Das Besondere dieses Feiertages ist das völlige Weggehen Christi in seine Herrlichkeit, aus welcher er den heil. Geist sendet, die volle Besitznahme von seinem königlichen Amte, welches die Reformirten als direct nur die Kirche umfassendes Leiten durch sein Wort und seinen Geist sorgfältiger als die Lutheraner von der allmächtigen Weltregierung Gottes unterscheiden, das gottmenschliche Königthum von der allmächtigen Herrschaft Gottes überhaupt. Die praktische Benutzung liegt nahe: „Unsere Bürgerschaft ist im Himmel", unsere letzte Bestimmung die ewige Seligkeit."

**) Man hat mit Recht gesagt, nur für die evangelische Kirche habe das Wort einen Sinn: „Ich glaube an eine heilige allgemeine christliche Kirche", denn für den Katholiken ist ja die Kirche mit Händen zu greifen und kein erst zu verwirklichendes Ideal.

und Christo sein und bleiben sollte.*) Darum eignen sich als Texte zu Pfingstpredigten schon alle die Stellen, welche die alttestamentliche Heilshoffnung aussprechen: Jer. 31, 31 ff.; Ezech. 36, 26. 27; Zach. 12, 10; Joel 3, 1, welche letztere selbst dem Worte des Apostels Petrus Act. 2 gleichsam als Text zu Grunde gelegt ist. Aus dem neuen Testamente: Act. 2, 14—18; Joh. 14, 23—31 (Festevangelium); Joh. 3, 1 (falls dieser Text nicht als Perikope am Trinitatisfeste gebraucht wird); Röm. 1, 16; 5, 5; 14, 17; Gal. 5, 25; 1 Joh. 4, 13; 1 Kor. 12, 4 ff. Die letztre Stelle erinnert durch die „mancherlei Gaben“ an die verschiedenen Zungen in Act. 2 in einer Weise, dass an diese der Gedanke der mancherlei Gaben als stets erforderliche Erfüllung angelehnt wird. Je öfter jetzt die Kirche unabsichtlich dadurch als klein gelästert wird, dass man nur den kleinen Kreis der in einem besonderen Bekenntniss genau zusammenstimmender als die Kirche gelten lassen will, desto nöthiger ist es über die Grösse der Kirche in der Gegenwart zu predigen und versöhnend nachzuweisen, in wie tausendfacher Form nicht bloss durch Lehre, viel weniger durch einerlei Lehre, sondern auch z. B. im Familienleben, in Sitte, Ehrgefühl, Poesie des deutschen Volkes sich christliche Tradition und *λόγος σπερματικὸς* auch den Widerstrebenden unvertilgbar mitgetheilt hat.**)

---

*) Ob es möglich ist, die Klarheit dieses biblischen Gedankens von der *δωρεὰ τοῦ πνεύματος* und der *δύναμις ἐξ ὕψους*, diese Erfüllung der alttestamentlichen Heilshoffnung mit der Tradition des IV. Jahrhunderts von der Persönlichkeit des heiligen Geistes zu vereinigen, mögen Andere entscheiden. Sicher ist, dass der biblische Gedanke auch schon ohne diesen Zusatz ein höchster Gegenstand der Dankbarkeit und Verehrung bleibt. Schweizer p. 237: „Der Stoff dieses (des Pfingst-) Festes ist auch eine Thatsache, die aber sofort eine dogmatische wird, da der äussere Hergang, einzig von Lucas erwähnt, jedenfalls nur die abbildliche Kundgebung eines wesentlich innern sein will. Aber das Fest feiert nicht etwa ein Sein, den heiligen Geist als dritte Hypostase in der ewigen Gottheit, sondern eine Thatsache, den Eintritt des heiligen Geistes in die christliche Gemeinschaft, eine Thatsache der innern christl. Seelenwelt u. s. w.“

**) Vgl. die Pfingstpredigten von Schleiermacher. Die erste über Act. 2, 41—42, zeigt gegen die Klage über gegenwärtige Erstorbenheit der Kirche, wie „eben dasselbe, was damals zur Begründung der Kirche geschehen sei, auch noch jetzt zu ihrem Bestande und ihrer Verbreitung geschehe“: 1) Vernehmen der Kunde von den grossen Thaten Gottes, — 2) Bewegtwerden der Herzen, — 3) Bleiben in der Gemeinschaft [II, p. 216 ff.]. Die zweite gewinnt durch Auslegung und Untersuchung von 1 Cor. 2, 10—12 den Trost, dass, weil Gottes Geist gegeben ist, alles Nothwendige vollkommen damit gegeben oder doch erreichbar sein muss [p. 231 ff.]. Die dritte beruhigt darüber, dass die Wunder der apostolischen Zeit vorbei sind nach 1 Cor. 12, 31, und findet diese Beruhigung schon 1) in den Ursachen, weshalb sie vorüber sind: auf die neue Schöpfung folgt eine ruhigere Erhaltung und Befestigung, und 2) darin, dass das Köstlichere geblieben sei, was

Auch das Pfingstfest hat an dem Naturjahr und an dem jüdischen Fest der Wochen Analogieen, auf welche hingedeutet werden kann. Das Naturjahr zeigt eine Blüthezeit, welche gleichsam eine erste, hoffnungsreiche Erfüllung dessen ist, was schon die Osterzeit verhiess. Und in dem Charakter des jüdischen Wochenfestes entspricht den Erstlingen der Ernte und der sinaitischen Gesetzgebung die durch die Erstlinge des Geistes geschehene Gründung der Kirche.

8) Das Trinitatisfest ist ein sehr neues Fest und kommt als Octave des Pfingstfestes erst seit Johann XXII. im XIV. Jahrhundert vor.*) Es ist aber trotz dieses späten Ursprunges nicht überall in der evangelischen Kirche aufgegeben. Die alte Perikope Joh. 3, 1—15 redet gar nicht von der Trinität. Wie aber die drei hohen Feste an Vater, Sohn und Geist erinnern, so kann das Trinitatisfest als zusammenfassender Schluss zugleich als Anfang der festlosen Hälfte des Kirchenjahres und ihrer vielleicht mehr didaktischen Predigten in einer allgemeinen, zusammenfassenden Predigt behandelt werden, wie z. B. Schleiermacher [II. p. 249 ff.] eine solche über 1 Kor. 12, 3—6 hat: „Wer und was gehört in das Reich Gottes?" Freilich müssten dazu wohl andere Texte als Joh. 3 gewählt werden, etwa: Matth. 28, 18—20; 2 Kor. 13, 13; 1 Kor. 8, 5. 6; 12, 5; Jes. 6, 3 oder ähnliche.

Der gleichförmige Ablauf dieser ersten, historisch und liturgisch bestimmten Hälfte des Kirchenjahres wird auch bei einer freien Wahl der Texte auszudrücken sein, doch kann er dabei in jedem Jahre durch Modificationen z. B. durch Wahl der Texte bloss aus einem Evangelium, oder durch bald historische, bald didactische Texte variirt werden.**)

Bedarf es nun neben der Verkündigung der Geschichte auch der Darlegung der Lehre und des Gesetzes, so ist es angemessen, dass auf die vorherrschend geschichtlich bestimmte Jahreshälfte auch noch eine zweite, mehr durch ein homiletisches und didactisches Element beherrschte, die sogenannte festlose, folgt. Gerade der evangelischen Kirche, welche das Bedürfniss hat, sich das Gefühl ihres Abstandes von ihrem Ziel und das Streben zur Verminderung dieses

---

in seiner ausschliesslichen Bedeutung zu hegen besonders die Sache der evangelischen Kirche sei [p. 532 ff.]. Die vierte über Joh. 16, 13—14 preist apologetisch, „wie uns noch jetzt der Geist der Wahrheit den Erlöser verklärt" 1) durch Erkenntniss seiner Würde, 2) seines Lebens, 3) durch Mittheilung seiner geistigen Schätze, trotz der Ungleichheit in allen drei Punkten [p. 549].

*) Schweizer p. 238: „Der Sonntag nach Trinitatis ist kein wahres Fest, weil ohne Beziehung auf eine historische Thatsache."

**) Schweizer p. 239.

Abstandes durch die Predigt stets lebendig zu erhalten, muss diese zweite Hälfte des Kirchenjahres nicht minder willkommen sein als die erste. Für diese treten die anderen Bestimmungsgründe des homiletischen Stoffes mehr in den Vordergrund. Hier ist es denn auch möglich, grössere Reihen von didactischen Predigten in Gruppen zu verbinden.*) So predigt Schleiermacher wiederholt im Zusammenhange über den Hausstand; über die Parabel vom Säemann hält er vier zusammengehörige Predigten (Bd. IV. p. 656—716). Auch Predigtreihen über ganze Bücher sind möglich. Freilich steht diesen schon die Form der synthetischen Predigt entgegen. Auch ist nicht zu vergessen, dass eine Predigt keine Vorlesung sein soll, und dass eine jede auch selbstständig und in sich abgeschlossen sein muss. Besser wird die Continuität durch die Wahl der Texte erhalten werden können, da die alten Perikopen hier gar keinen Zusammenhang gewähren. Bisweilen kann auch die Reihe durch ausserordentliche Feste unterbrochen und belebt werden.

§ 17.

Predigtstoff für ausserordentliche Feiertage.

Zu den durch die Thatsachen der evangelischen Geschichte bestimmten, regelmässigen Feiertagen des Kirchenjahres kommen nun noch solche, zu welchen der Kirche oder einer Gemeine spätere oder gegenwärtige für ihr christliches Leben bedeutungsvolle Ereignisse Veranlassung gegeben haben. Sind dies schmerzliche Ereignisse, so erzeugen sie Feiertage mit ernstem Charakter, den alten Fasttagen ähnlich; sind es erfreuliche, so erzeugen sie ausserordentliche Festtage.

1) Zu den ersteren sind in der evangelischen Kirche die Busstage oder Buss- und Bettage zu rechnen.

Es ist in der Liturgik (§ 35) besprochen worden, wie diese Busstage nach den älteren hessischen Kirchenordnungen vergeistigte Fast-

*) Vergl. Nitzsch p. 93: „Dem natürlichen Hange, auf ähnliche Themen und Gedankenreihen zu oft zurückzukommen, ist dadurch am besten entgegenzuwirken, dass man sich nicht sowohl Jahrgänge Eines Hauptthemas (wobei die Monotonie kaum zu beseitigen wäre), vielmehr Reihenfolgen von Predigten für die verschiedenen kirchlichen Jahreszeiten entwerfe. Es ist nicht gerade zweckmässig, sie umständlich anzukündigen und einen solchen Plan, der am Ende gereuen kann oder aus dringenden Gründen nicht ausgeführt wird, der Gemeine vorzutragen: genug, dass das Fortfahren im Texte oder der immer wieder aufgenommene Faden der zu entwickelnden Lehrgegenstände dem folgenden Vortrage die durch die früheren erregte Aufmerksamkeit und gewonnene Erkenntniss zuführe!“

tage sein sollen. Auf diesen ihren besonderen Charakter muss auch die Predigt eingehen.

So lange freilich die liturgisch durchaus ungerechtfertigte Vermengung der ganz entgegengesetzten Danktage [also Freudentage] mit diesen Buss- und Fasstagen beibehalten wird, ist die Predigt entweder zugleich charakterlosem Vermengen des Ungleichartigen, zu abstractem Hin- und Herreden darüber, wie doch auch neben der Busse der Dank etwas recht Gutes sei, verurtheilt oder sie zieht es vor, was immer noch besser ist, den darangeketteten Danktag zu ignoriren und bloss auf die Gedanken des Busstages einzugehen.*) Diese sind aber eben die, welche den Busstag veranlassen, nämlich: dass in der Christenheit noch immer wieder vor ihren Festen solche Reinigungen, fast wie die allgemeinen Vorbereitungen zum Abendmahl, nöthig sind, dass die Heilsmittel noch immer nicht genug benutzt sind, dass die christliche Freiheit gemisbraucht ist, und darum eine Herstellung durch periodische Rückkehr unter die Zucht und unter das Gesetz erforderlich ist. Je öfter dies verkannt wird, und je losgerissener darum und unverständlicher diese Busstage unter den übrigen christlichen Festen dastehen, desto mehr muss die Predigt dieser Verkennung wehren. Zu diesem Zwecke wird sie in der Regel von jenen beschämenden Erfahrungen ausgehen und Selbstprüfung, Selbsterkenntniss und Busse zum Hauptgegenstande der Betrachtung wählen müssen, so jedoch, dass dieser Busse und Prüfung nicht selbst schon eine zu hohe Bedeutung und Selbständigkeit beigelegt wird, als sei mit ihnen schon jedes erstrebenswerthe Ziel erreicht, sondern so, dass die heilenden und bessernden Kämpfe des Menschen mit sich selbst immer doch nur als Mittel und Weg zu dem Ziele christlicher Freiheit und Freudigkeit bezeichnet würden. Wenn dieses Hauptgegenstand der Predigt ist, so kann, um die Beschreibung des gegenwärtigen Zustandes der Verschlimmerung vorzubereiten und wahrer und wirksamer zu machen, auch noch als Zu-

---

*) Schweizer p. 246 will die Buss- und Bettagsfeier aufgefasst wissen als „christlich-religiöses Vaterlandsfest, indem das Volk als Ganzes in Beziehung auf seine gemeinsame Wohlfahrt mit Busse und Gebet sich vor Gott demüthigt". „Vom Danke ausgehend für den Natursegen, Gewerbfleiss, Handel, Staatsordnung, Anstalten für Gesittung, Jugendbildung, Cultus, Armenpflege, für den Frieden, kurz für die Ergebnisse der ganzen vaterländischen Organisation, oder von der Ergebung in vorhandene Stockungen, Heimsuchungen kommt man zur Busse, Prüfung des sittlich-religiösen Zustandes, wie er durch alle Einzelnen als Gesammtzustand gebildet wird, zum Bekenntniss der Sünde und zur Reue; endlich zu Wünschen, Vorsätzen und Bitten. Die Grundidee ist: des Vaterlandes Wohlfahrt auf christliche Frömmigkeit gegründet, von dieser bedingt; Veredelung aller Cultur durch das Reich Gottes; Geschäfts-, Berufs- und Staatsleben, Weltverhältnisse überhaupt auf das Reich Gottes bezogen."

geständnis vorangestellt werden, dass manche christliche Tradition in Erkenntniss, Gesinnung und Leben allerdings auch jetzt noch erhalten ist und selbst den Widerstrebenden sich mittheilt. Aber von da aus muss dann eben fortgeschritten werden nicht zu allgemeinen Versichrungen der Sündhaftigkeit, wie sie für das vorbereitende, liturgische Formular eher passen, sondern zu einer tief eingehenden, womöglich klassenweisen Nachweisung, wie und wo die gegenwärtige Gemeine wirklich sündigt und im Widerspruche steht mit den Forderungen ihres Ideals.

Sonach werden sich hier besonders alttestamentliche Stellen zu Texten eignen, unter anderen solche, welche von der Werthlosigkeit des Gottesdienstes und der Gebräuche handeln, wofern nicht eine innere Reinigung damit verbunden ist z. B. Jes. 1. Mich. 6. Am. 5. Hos. 6. Ps. 51. Aus dem neuen Testament etwa Matth. 5, 23—24; Matth. 3, 8—10; Röm. 3, 23—24, 10—12; Act. 24, 24—25; Luc. 15, 18—19; 13, 6—9; 2 Kor. 7, 10; Ephes. 5, 14; Apoc. 2, 2—5. Auch gehören alle die zahlreichen Stellen hierher, welche den Gedanken aussprechen, dass man erst durch sittliche Reinigung fähig und empfänglich werde zum Glauben und Schauen Gottes: Matth. 5, 8; 3 Joh. 11; 1 Joh. 4, 8; Ephes. 4, 17 u. a.

Gewöhnlich wird sich auch die Predigt des Busstages mit einem grösseren liturgischen Formulare für das Sündenbekenntniss und die Absolution verbinden. Dabei ist dann nicht nur dafür zu sorgen, dass Wiederholungen vermieden werden, sondern auch dafür, dass die Predigt auf dasselbe vorbereite und hinleite, ohne es zu ersetzen, damit das Liturgische nicht als etwas Ueberflüssiges sondern gerade als das Feierlichere und als der eigentliche Kern des Cultus erscheine. Die Worte des Formulars selbst müssen darum auch hierauf berechnet sein und dem Tone der Predigt nicht allzu nahe kommen.

Zu den ernsten Feier- und Trauertagen gehört sodann auch das preussische Todtenfest am Ende des Kirchenjahres, welches sich sehr gut durch die nähere Beziehung auf die Gegenwart von den verwandten Betrachtungen, die das Osterfest nahe legt, geschieden halten kann.*) Geeignete Texte für die Todtenfestpredigt bieten alle die

*) Nitzsch p. 90: „Es ist kein „Aller-Seelen-Tag", es hat nicht die Bedeutung einer Einwirkung auf den Zustand der Abgeschiedenen in der Läuterung, denn auf eine solche verzichtet das protestantische Bewusstsein, gesetzt auch, dass ihm schriftmässige Vorstellungen von einem Mittelzustande nicht fremd seien, dagegen verliert sich diese Feier keineswegs in die allgemeine Betrachtung der Vergänglichkeit, des Todes, der Unsterblichkeit und Auferstehung. sondern sie einigt die Trauer um einzelne Abschiede und Verwaisungen, um die letzten und früheren Sterbefälle der ganzen Gemeine zu, stellt die pilgernde und

Schriftworte, in denen dazu aufgefordert wird, das Andenken der Vorangegangenen in Ehren zu halten und ihnen nachzufolgen, z. B. aus dem alten Testamente Ps. 90; Hiob 2, 10; 1, 21; 14, 1, 2, 5; Ps. 23, 4; 39, 6—8; Koh. 12, 7; Thren. 3, 31, 32; aus dem neuen Testamente Joh. 17, 24; 2 Kor. 5, 10; 4, 17—18; Gal. 6, 7—9; Hebr. 13, 14; Apok. 21, 4; 14, 13.

2) Die ausserordentlichen Festtage gehen entweder die ganze Kirche oder die Landeskirche oder eine einzelne Gemeine an.

a. Für die ganze evangelische Kirche ist ein Ereignis von bleibender Bedeutung auch für die Gegenwart die Reformation. Darum wird fast in allen Gegenden der evangelischen Kirche ein Reformationsfest gefeiert; unter den Lutheranern entweder am 31. October, oder am 25. Juni, oder an einem der diesen beiden Tagen zunächst liegenden Sonntage, oder endlich zu einer durch die Einführung der Reformation in einer Landeskirche bestimmten Zeit. In Preussen an dem dem 31. October nächsten Sonntage.

Die Festpredigt dieses Tages kann zunächst den Blick in die Vergangenheit und auf das, was die Reformation gewesen ist, richten. Und zwar sind hier einestheils falsche Vorstellungen zu berichtigen wie die, dass die Reformation eine allgemeine Emancipation und Auflösung der Gemeinschaft habe sein sollen (vgl. 1 Kor. 14, 33)*) oder die entgegengesetzte, dass sie neue, kleine, sichtbare Kirchen, die sich selbst wieder mit der wahren Kirche identificiren, habe schaffen sollen (vgl. Phil. 3, 12). Anderntheils ist die rechte Bedeutung der Reformation darzulegen, wie sie gerade die Nachwirkungen von Heidenthum und Judenthum, heidnische Kreaturvergötterung und jüdische Werkheiligkeit und Priesterherrschaft habe beseitigen und das reine Evangelium herstellen wollen durch heilsames Mistrauen gegen fremdes Eintreten und todtes Abthun in Sachen des Heiles, durch alleiniges Werthlegen auf das Eine Nothwendige, auf das gegenwärtig vorhandene, rechte, innere Verhältnis zu Gott und Christus und durch Reinigung aller vorgefundenen Tradition nach dieser Superiorität des Einen Nothwen-

---

kämpfende mit Hinblick auf die unerforschliche Reihefolge der göttlichen Abberufung der vollendeten, oberen gegenüber und betrachtet beide in dem Lichte ihres Einigen Oberhauptes, verscheucht heidnischen Leichtsinn und heidnische Hoffnungslosigkeit nach 1 Thess. 4, 13 aus dem Herzen der Verwaiseten, erregt die heilsame Schauer des Klagehauses nach Pred. Sal. 7, 3 und weckt mit dem Troste ewiger Gemeinschaft in Christo, mit der Hoffnung und Verheissung, welche alle Leiden der Sterblichkeit, es seien die der Verwaisenden oder der Abscheidenden, nach dem Vorbilde von Hebr. 11, 13—22 bestehet, auch die wohlthuende und dankbare Liebe zu den Verstorbenen auf.

*) Nitzsch p. 89 findet in Hebr. 13, 7—9 „die vollständige Anzeige der Gesichtspunkte, nach welchen der Gedenktag der Reformation zu fassen ist".

digen. (Joh. 4, 24; Gal. 4, 9; 5, 1, 13; 1 Pet. 2, 5, 9.) Sodann aber kann die Predigt auch den Blick auf die Gegenwart richten und sie betrachten, sofern in ihr die Reformation noch nicht allgemein geworden ist. Hierbei kann sie entweder diejenigen in's Auge fassen, welche die Reformation noch nicht angenommen, also die katholische Kirche und bald ihre bleibenden Schäden und in ihnen die Gründe der immer noch fortdauernden Trennung erwägen (Gal. 4, 9; 1 Kor. 7, 23),*) bald auch in ihr die, wenn auch uneingestandenen Wirkungen der Reformation irenisch aufzeigen (Matth. 5, 9; Ephes. 4, 2. 3; 1 Kor. 12; Röm. 14). Oder sie blickt auf die evangelische Kirche selbst, indem sie einestheils dankt für das, was diese wirklich von der in der Reformation angestrebten Reinigung aufzuweisen hat, anderntheils sie darauf ansieht, ob nicht die alten Schäden, das Vertrauen auf Aeusserlichkeiten, auf äusseres Abthun religiöser Uebungen, das Zurückfordern klerikaler Alleinherrschaft und ewiger Unmündigkeit der Laien auch in ihr wieder eingerissen sind und eine neue Reinigung nöthig machen. (Gal. 3. Die Klagen des Apostels über den Unverstand der Galater; Gal. 4, 9; 1 Kor. 7, 23; 1 Petri 5, 3.)

b) Ausserordentliche Festtage, welche bloss eine evangelische Landeskirche angehen, können entweder auch bloss durch kirchliche Verhältnisse veranlasst sein, z. B. Feste zum Andenken an die Einführung der Reformation in einem Lande, und dann wird die Predigt die allgemeinen Gedanken eines Reformationsfestes mit der

*) Sehr gut sagt Palmer p. 330: „Die Invectiven der katholischen Priester mit gleicher Münze heimzugeben, ist eines evangelischen Geistlichen unwürdig, bekanntlich gilt auch hier das Sprichwort: Wer schimpft, der hat Unrecht. Aber — in der Mässigung selber ist auch wieder Mass zu halten. Die Zeiten sind nicht mehr, wo man aus lauter Toleranz gleichgültig war gegen den Unterschied des Glaubens, oder vielmehr umgekehrt aus lauter Gleichgültigkeit gegen das Positive so tolerant, dass man jede gesalzene Rede gegen das Papstthum für ungrossmüthig, ungebildet, unchristlich hielt. Diese Gleichgültigkeit haben wir damit zu büssen, dass Jesuiten und Renegaten es wieder gegen uns treiben wie etwa vor 200 oder 300 Jahren, dass man Leute und Sachen, die das Gericht Gottes auf ewig gebrandmarkt hat, wie den Henker von Magdeburg und die Inquisition, wieder mit allem Aufwand von gleissnerischer Gelehrsamkeit zu Ehren bringen will, und dagegen einen Luther mit Koth bewirft, . . . in einer Zeit, da Hunderttausende den Rock zu Trier angebetet haben, bedarf es einer kräftigen Abwehr, und zu dieser gehört, dass wir unsern Gemeinden deutsch und rund zeigen, dass auf jener Seite das ursprünglich Gute dermassen in leere Aeusserlichkeit umgeschlagen habe, dass vom Guten, von der Idee darunter nichts mehr zu verspüren, und dass Jeder um so mehr auf der Hut sein müsse, als wir nicht so sehr Gewaltthätigkeit und Verfolgung, als vielmehr den Bundesgenossen fürchten müssen, den das Bequeme des Katholicismus, dieses Erspartsein der inneren Busse und Umkehr und Heiligung durch das Heiligthum des äusseren Menschen, sich in den Herzen der Menschen, wie sie sind, zu erwerben weiss."

specielleren Geschichte eines Landes näher zu verbinden haben, oder auch wohl Feste zum Andenken an die Reformen der Kirchenverfassung eines Landes, wo der Predigt der Stoff ebenfalls durch das Bedürfniss und den Werth dieser Reform selbst gegeben wäre; oder es sind solche, welche durch Berührungen einer Landeskirche mit den äusseren, bürgerlichen Verhältnissen eines Landes theils mit den allgemein natürlichen und wiederkehrenden, theils mit ausserordentlichen, politischen, herbeigeführt sind.

Dahin gehört das Erntefest.

Die Erntefestpredigt kann die Ernte betrachten, wie das auch im Begriffe des täglichen Brotes liegt, als Symbol aller der äusseren Lebensbedingungen, in welchen alle gemeinschaftlich von den Gaben der göttlichen Barmherzigkeit abhängig sind, und wobei der Mensch den Erfolg immer nur dankbar als Geschenk und nicht als Verdienst für seine Arbeit ansehen kann.*) Betrachtungen über das Verhältniss des Menschen zur Erde, über Naturüberwindung, über Gottes Ordnung und Weisheit in der Erhaltung der Schöpfung gehören hierher. Auch ist nach Matth. 4, 4 daran zu erinnern, dass der Mensch nicht vom Brote allein lebt. (Vgl. Matth. 6, 26; Joh. 6, 48—51.) Zugleich kann in der Ernte ein anschauliches und eindringliches Bild für das höhere Verhältniss erblickt werden, wonach zwar jedem guten Erfolg die eigne Arbeit im Schweisse des Angesichts vorhergehen muss, aber es doch eigentlich nicht diese ist, welche das Wachsen und Gedeihen, das Gelingen und den Erfolg giebt.

Bei einer guten Ernte wird das Fest ein Dankfest allgemeinerer Art, wo dann Texte passen, wie: Ps. 65, 6—12; 104, 24; 106, 1; 145, 15—16; Jer. 5, 24; Act. 14, 17; auch die Speisewunder, die Aufforderungen zur Wohlthätigkeit u. s. w. Sir. 14, 14; Hebr. 13, 16. Bei durch schlechte Ernte entstandener Noth aber wird die Predigt Trost spenden müssen, etwa nach Hiob 2, 10; Ps. 119, 71; Thren. 3, 22, 39, 31.

In manchen Gegenden wird auch noch vor der Ernte eine Feier gehalten, worin um Segen, um Erhaltung der Feldfrüchte, oder allgemeiner um Erfolg im Berufe überhaupt gebeten wird. Dazu werden sich Ps. 37, 5; 126, 5; 145, 15; Deut. 28, 21; Matth. 6, 25 als Texte eignen.

Eine andre Art von Predigten sind solche, welche sich auf einzelne hervorragende politische und sonstige Ereignisse besonders der Gegenwart beziehen z. B. auf einen Regierungsantritt, Beginn des

---

*) Schleiermacher („Zwei Gutachten“, 1804, p. 137) sagt, das Erntefest sei das Fest des Ackerbaues, welcher die Grundlage der geselligen Bildung und somit auch der Ausbreitung der Religion sei.

Landtages, Krieg, Sieg und Frieden. Solche Predigten werden, vom gegebenen Besondern ausgehend, nur ein christliches Urtheil über das Factum der, wenn die Veranlassung mehr auf die Zukunft deutet, Hoffnungen und Vorsätze in Bezug auf diese auszusprechen haben. Doch ist namentlich bei den ersteren nicht zu vergessen, dass die Predigt jede derartige Begebenheit nur danach zu würdigen hat, inwiefern sie das Reich Gottes fördern können. Als Texte eignen sich bei einem Regierungsantritt: Röm. 13, 1—2; 1 Petri 2, 13, 14, 17; für Königs Geburtstag: Jes. 45, 24; Proverb. 22, 11 (Schleierm. IV. p. 130.) „Wer ein treues Herz hat und eine liebliche Rede des Freund ist der König." Jes. 12, 2; Pred. Sal. 8, 2; 2 Cor. 3, 17; für Landtagspredigten: Num. 11, 11—17; Exod. 18, 13—27; 24, 9 ff.; beim Ausbruch eines Krieges: Ps. 108, 11—14; für eine Siegesfeier: Ps. 56, 12; 20, 6—10; 20, 1; 50, 14, 15; 94, 14, 15; 116, 7—12; 126, 3; 2 Cor. 9, 15; bei besonderen Unglücksfällen: Job 2, 10; Ps. 38, 22; 39, 8; 42, 12; Ezech. 34, 16; Matth. 26, 39; Röm. 8, 28; Hebr. 12, 11; Ps. 66, 12—14.

3) Ausserordentliche Feiertage, welche nur eine einzelne Gemeine angehen, sind entweder auch locale Erinnerungstage, für deren Predigt dann der Stoff durch die besondere Veranlassung gegeben ist, oder sie sind durch das besondere Verhältniss des Predigers zu seiner Gemeine veranlasst und bestimmt. Die Predigten, welche bei diesen zu halten sind, können Antritts- und Abschiedspredigten sein oder Gast-, Wahl- und Probepredigten. Bei jenen wird das persönliche Verhältniss des Predigers zur Gemeine viel mehr hervortreten dürfen als bei diesen. Wenn jedoch dabei vergessen wird, dass es sich im Verhältniss zwischen Prediger und Gemeine zunächst nicht um dessen individuelle Beschaffenheit, sondern nur um den gemeinschaftlichen höheren Zweck handelt, welcher schon vorher erstrebt wurde, ehe noch dieser Prediger und seine Antrittspredigt kamen, und welcher unverändert fortgehen wird auch nach seiner Abschiedspredigt, so kann dieses Hervorheben des persönlichen Verhältnisses leicht störend und unwürdig werden. Darum darf der Prediger in der Antrittspredigt nicht zu viel von sich reden und so thun, als solle und müsse nun erst ein neues Leben, wie es noch nie gewesen sei, folgen; und umgekehrt darf er in der Abschiedspredigt nicht muthlos und eitel jammern als glaube er, es sei der Gemeine an ihm persönlich so sehr viel gelegen gewesen und nicht viel mehr an ihm nur, insofern er gewürdigt gewesen, ihr als Mittel zur Erreichung des gemeinschaftlichen Zweckes zu dienen. Auf diesen wird bei der erhöhten Aufmerksamkeit, welche die Gemeine naturgemäss der Abschiedspredigt widmet, gerade noch zuletzt mit mehr Erfolg verwiesen werden können. Schmerz über den geringen Erfolg vielfachen, gemeinschaft-

lichen Strebens und dankbare Rückerinnerungen werden hier von selbst eintreten, so wie beim Antritt Vorsätze und Bitten. Als Texte zu Antrittspredigten eignen sich: 1 Kor. 9, 16—17; Apoc. 3, 2; 1 Kor. 2, 1 ff.; 2 Kor. 5, 20; 6, 1; 1 Thes. 2, 4; 2 Petri 1, 19; Exod. 4, 10—12; zu Abschiedspredigten: 1 Kor. 2, 1—2; 15, 1—2, 58; 16, 13—14; Phil. 1, 6, 9—11; 4, 1 ff.; Röm. 2, 28; 1 Thess. 2, 18; 4, 1—2; 5, 23; die Abschiedsrede des Apostels Paulus Act. 20 nur sehr bedingungsweise.

Bei einer Wahlpredigt aber, obgleich sie zum Zweck hat, erkennen zu lassen, ob ein Prediger mit einer Gemeine in den Hauptsachen zusammenpasse, kann nicht genug Alles vermieden werden, was auch nur von weitem an Selbstverkündigung streift, und wird darum so wenig Persönliches und Individuelles als möglich aufzunehmen sein. Jedoch wird der Prediger seine Auffassung des Christenthums, diejenigen Ueberzeugungen, welche ihm die heiligsten und wichtigsten sind, für welche zu wirken er sich fähig fühlt, allgemein und gleichsam encyclopädisch darlegen müssen, damit ihn nicht der Vorwurf trifft, wenn er etwa unter der Voraussetzung anderer Ueberzeugungen gewählt wird, sein Amt mit Heuchelei angefangen zu haben.

Eine Gastpredigt endlich, welche kein besonderes Verhältniss zwischen Prediger und Gemeinen vorauszusetzen und sich vor zweckloser Erregung eines blossen Interesses der Neugier zu hüten hat, wird durch ganz objective Haltung, durch mehr explicatio als applicatio und durch einen möglichst bedeutenden Gegenstand das Fehlen jenes besonderen Verhältnisses zu ersetzen und diese Regungen unschädlich zu machen suchen müssen.

§ 18.

Inhalt der Reden bei kirchlichen Handlungen.

Der Zweck der Rede bei einer kirchlichen Handlung ist immer der, die Handlung, deren sich gleichbleibendes Wesen am besten in einer festen liturgischen Formel ausgedrückt wird, nach Bedürfniss und Eigenthümlichkeit des gegebenen einzelnen Falles und der daran Betheiligten für diese Letzteren so wirksam und erbaulich als möglich zu machen. Dadurch wird die Rede formal zu einer Vorbereitung und Einleitung des Liturgischen, welches den Kern der Handlung umschliesst, und wird darum dieses sorgfältig zu berücksichtigen haben, um Wiederholungen zu vermeiden. Dem Inhalte nach wird sie freilich oft zur vorangestellten Anwendung nach der Fähigkeit und Empfänglichkeit der betheiligten Personen werden.

1) Sogleich beim heil. Abendmahle ist es am sichtbarsten, dass die dabei zu haltende Rede nur einen vorbereitenden Charakter haben soll. Denn wenn, wie gewöhnlich geschieht, ein besonderer Beichtcultus der Abendmahlsfeier vorausgeht, so wird die Rede mit dem ersteren und nicht mit der Abendmahlsfeier selbst verbunden. Da aber auch in diesem Vorbereitungscultus ein liturgisches Element vorkommen wird, nämlich das Sündenbekenntniss und die Absolution, so hat die Rede zweierlei vorzubereiten: dieses liturgische Element und die eigentliche Abendmahlsfeier, und zwar beides nach dem Bedürfniss der jedesmaligen Communikanten, welche deshalb auch immer dem Geistlichen vorher angemeldet sein sollten. Die Rede wird dabei auf die besonderen Verhältnisse der Einzelnen um so bestimmter eingehen können, je mehr die folgende Communion Privatcommunion d. h. je geringer die Zahl der Theilnehmer ist, und wie schon die Verbindung von Beichte und Abendmahl für beide Culte selbst sehr wirksam werden kann, indem die Beichte ernster und feierlicher wird durch das folgende Abendmahl und der Abendmahlsgenuss würdiger durch die vorangehende Selbstprüfung in der Beichte, so wird auch die Beichtrede diese Verbindung benutzen und geltend machen müssen.

Zuerst also soll die Beichtrede das nachfolgende Bekenntniss vorbereiten und zu gründlichster Selbstprüfung hinleiten. Dazu muss sie die wirklichen Zustände des Einzelnen so speciell als möglich berücksichtigen und ihn gerade von der Seite her, wo er noch am empfänglichsten ist, anfassen, um ihn in seinem Inneren zu den Geständnissen und Bekenntnissen zu führen, welche die katholische Kirche hier mündlich ablegen lässt und dann auch disciplinarisch behandelt. Eine rechte, evangelische Beichtrede wird, wenn sie sich, nach sorgfältiger Erwägung der besonderen Zustände der Betheiligten von hohler Allgemeinheit fern hält, bei diesen wirklich auch alles das bewirken können, was die katholische Kirche auf dem Wege der Ohrenbeichte erreichen will, und dabei die Gefahren der Ohrenbeichte: äusserliches Abthun, falsche Sicherheit, Abstumpfung des Schamgefühls u. a. m. vermeiden. So weit jedoch darf das Individualisiren nicht getrieben werden, dass nicht auch in der Rede das Allgemeine und Sich-gleichbleibende die Hauptsache bliebe, nämlich die Anregung des Schmerzes über die Schuld und der Sehnsucht nach Vergebung derselben.

Sodann aber wird die Rede auch das heil. Abendmahl selbst vorzubereiten und, sofern dies nicht durch eine liturgische Formel geschieht, mindestens eine recapitulirende Belehrung über dasselbe zu geben haben, indem sie betont, dass nur nach einer würdigen Vorbereitung der rechte Genuss des Sacramentes möglich und nur unter dieser Be-

dingung Lebensmittheilung und Stärkung durch das Sacrament zu erwarten ist. Auch diese Belehrung wird dann nach der besonderen Beschaffenheit der Communikanten einzurichten sein.

Unter den für Beichtreden geeigneten Schriftstellen sind besonders solche zu wählen, welche nicht schon in den liturgischen Formularen benutzt sind, oder falls doch an solche angeknüpft wird, so muss wenigstens in der Behandlung derselben jede Wiederholung vermieden werden. Die eigentliche Hauptstelle für Beichtreden ist 1 Cor. 11, 26—29; andere ebenfalls sehr geeignete Marc. 9, 23. 24; Matth. 15, 32 u. 33 (vergl. Thomas a Kempis De imitat. Christi IV, 3, p. 208); Joh. 4, 13—14; 7, 37—39; Joel 2, 13; Ps. 143, 10—11 *).

Auch bei der Taufe soll die Rede den besonderen gegebenen Fall mit dem, was sich darin gleich bleibt, vermitteln. Dabei hat sich dieselbe in dem gewöhnlichen Falle der Kindertaufe noch mehr als das Liturgische an die erwachsenen Zeugen, an die Pathen, an die Eltern, wenn diese gegenwärtig sind, und an die übrigen Anwesenden, welche die Gemeine ausmachen oder vertreten, zu richten und so wird sie ihre individuelle Bestimmtheit durch die besonderen Verhältnisse dieser (die eben deshalb dem Prediger gleichfalls vorher angemeldet werden sollten) erhalten. Sie hat die Belehrung über die Taufe und über die Verpflichtungen, welche in derselben von Allen zu übernehmen sind, insoweit zu geben, als dies nicht schon durch das liturgisch vorgeschriebene Formular geschehen ist, hat also den Inhalt desselben zu ergänzen, zu erläutern, vorzubereiten, vor Allem auf den gegebenen Fall anzuwenden, aber durchaus nicht ihn zu anticipiren und zu wiederholen. Sie wird die höhere Empfänglichkeit und Dankbarkeit der Erwachsenen, insbesondere der Eltern, welche bei einer solchen Gelegenheit vorauszusetzen ist, benutzen können, um auch in allgemeinerer Weise den Zweck der Erbauung bei ihnen zu fördern. Die nächstliegenden Hauptgedanken sind natürlich einerseits die Heils- und Hülfsbedürftigkeit des Täuflings und andererseits der Werth der Heilsanstalt, in welche er durch die Taufe aufgenommen wird. Insbesondere kann noch, wenn es nöthig ist, zur Rechtfertigung des überlieferten aber in der Schrift noch nicht vorgesehenen Gebrauches der Kindertaufe ausgeführt werden, dass, wenn die Taufe überhaupt Abstreifung des niederen, bloss natürlichen Lebens und Einweihung zu einem göttlichen Leben im heiligen Geiste sein soll, und wenn doch

*) Palmer p. 409 ff.: Matth. 13, 12; 2 Tim. 2, 8; Jes. 55, 6; Ps. 51, 12; Matth. 24, 12; 1 Mos. 32, 26 („Ich lasse Dich nicht, Du segnest mich denn!"); 1 Kön. 19, 7 („Steh' auf und iss, Du hast einen weiten Weg vor Dir!" bei Neujahrscommunionen); Joh. 6, 69; Matth. 6, 22.

dieser Geist in der Gemeinschaft der Kirche wirksam ist, schon die Kindertaufe das heranwachsende Geschlecht unter die segnende Einwirkung dieses Geistes stellen, ihm grössere Kämpfe und vorchristliche Zustände ersparen und die Kinder, noch ehe sie wissen, was sie thun, schon in dieser geisterfüllten Gemeinschaft aufwachsen lassen will, damit sie dadurch getragen und geschützt, so weit dies möglich ist, Unreines und Unchristliches gar nicht erst aufnehmen.

Die Rede wird weiter die natürlichen Hoffnungen und Wünsche der Eltern für das Wohl des Kindes mit dem Christenthum in Verbindung bringen und mit Hinweisung auf die Hülfe, deren jeder bedarf, zeigen müssen, wie jene Wünsche nur im Christenthum in Erfüllung gehen können und der Hauptsache nach ganz sicher in Erfüllung gehen müssen. Sie wird dadurch die Eltern, welche ja bei der Geburt jedes Kindes an einer neuen Lebensepoche stehen und deshalb empfänglicher und bewegter sein werden, zu einem Rückblicke auf ihr bisheriges Leben, insbesondere zu einer Prüfung ihres häuslichen Zusammenlebens veranlassen können, in wie weit es geeignet sei, ein darin aufwachsendes Kind vor Verführung zu bewahren und in seinem christlichen Leben zu fördern. Das Wort der Predigt lässt sonst wohl Menschen in vorgerückterem Alter gleichgültig und ändert für gewöhnlich nichts an ihren festen Gewohnheiten; aber für das Wohl ihrer Kinder sind sie oft noch jugendlicher Anstrengungen fähig.

Und so wird die Rede endlich auch die Taufzeugen und alle die Gemeine vertretenden Anwesenden, gerade indem sie den Zweck der Kindertaufe, dass nämlich das einzelne, schwache, verführbare Kind in einer christlichen Gemeinschaft geschützt und gefördert aufwachsen soll, darlegt, an ihre eigenen Pflichten gegen das Kind zu erinnern und ihnen zu zeigen haben, dass jener Segen für dasselbe nur erreicht wird, sofern auch wirklich der rechte Geist in der Gemeine lebendig und wirksam ist, sofern also die Erwachsenen keinen von diesen „Kleinen ärgern“ durch ihre eigene Schlechtigkeit und Unchristlichkeit, sondern sie immer nur „gute Werke sehen lassen, dass sie den Vater im Himmel dafür preisen“.

Schriftstellen, an welche die Taufrede anknüpfen kann, sind: Matth. 18, 2—3; 19, 13; 20, 22; Gal. 3, 27. Röm. 14, 17—18; Joh. 1 12; 3, 5.*)

3) Der Inhalt der Confirmationsrede bestimmt sich nach dem Charakter der evangelischen Confirmation. Diese soll das Zwiefache,

*) Palmer p. 406. Ps. 121, 8; Joh. 10; Ps. 16, 6; 1 Cor. 15, 49; Ps. 8, 6; Luc. 1, 66; Ps. 119, 19; 1 Sam. 1, 27. — Hildebrandt, „Das Kirchenjahr des Täufers“, Magdeburg 1846.

was bei der Kindertaufe einstweilen erst durch die Pathen geschehen ist: Lossagung vom Bösen und Glaubensbekenntniss nach erfolgter Belehrung zu einer eigenen Handlung der Getauften machen und darauf erst die volle Gleichstellung mit den übrigen Mitgliedern der Kirche und die Einsegnung dazu gewähren. Wenn nun auch die Gegenwart der Gemeine bei dieser Feier sehr zu wünschen und in den meisten Fällen auch erreichbar ist, so richtet sich doch die Confirmationsrede vorzugsweise an die Confirmanden selbst, deren Eigenthümlichkeit der Prediger in dem vorhergegangenen Confirmationsunterrichte kennen gelernt haben wird und vor der Verpflichtung und Einsegnung selbst im Einzelnen berücksichtigen kann. Denn es ist höchst wichtig, dass in diesem Augenblicke höchster Empfänglichkeit auch ein starker und nachwirkender Eindruck hervorgerufen werde. Aber man soll nur nicht von der Confirmationsrede allein erwarten, dass sie die Mängel des vorhergehenden Unterrichtes ersetzen könne, soll also nicht etwa im Hinblick darauf den Unterricht mit weniger Sorgfalt und Treue treiben. Die Rede soll vielmehr durch den ganzen Unterricht nur vorbereitet sein, sie soll nur dessen Schluss und den Uebergang zum Gelübde bilden. Daher ist es natürlich, dass sie auf den Unterricht verweist, indem sie dessen Hauptinhalt zusammenfasst. Aber sie soll nun besonders die Freudigkeit für den Entschluss, das angefangene christliche Leben fortzuführen, wecken, indem sie etwa nach Joh. 6, 67—68 oder Matth. 11, 28—30 das Leben mit Christo dem Leben ohne ihn gegenüberstellt. Dabei mag sie, um alles Bessere in den Kindern aufzuregen, auch an Eltern und Lehrer erinnern und zugleich den Anschluss an die Kirche nicht als ein Joch, sondern als eine Zuflucht und Hülfe in allem Guten erscheinen lassen und eben dadurch ihrem Entschlusse das rechte Verlangen geben.

In früherer Zeit war es wohl üblich, die Confirmanden noch am Schluss zu strafen und zu schelten. Vor diesem Fehler wird jetzt weniger zu warnen sein als vor dem entgegengesetzten des Lobens und Preisens der unschuldigen Jugend. Es ist sehr ungehörig, wenn in der Confirmationsrede davon gesprochen wird, dass die Kinder jetzt noch unübertrefflich rein und viel besser seien als die ganze Gemeine der Erwachsenen um sie her, dass sie aber nun höchst wahrscheinlich bei mehr Verkehr mit diesen verdorben werden würden; oder auch, dass sie jetzt in ihrem Christenthum fest und unverbesserlich seien, aber bald gerade auch darin wieder sehr zurückkommen würden, oder dass es nun mit der Jugend, überhaupt auch mit dem Glück des Lebens vorbei sei und die Arbeit folge, welche ja doch ein Leiden sei. Durch solche Gedanken wird gerade das Gegentheil der Erbauung christlichen Lebens bewirkt, nämlich Selbstgefälligkeit, Herabstimmung,

Entnervung. Im Gegensatz dazu muss aus der Seele der Kinder heraus schon der Schmerz über ihr Zurückbleiben hinter dem Ziele, welchen gerade die Besten am meisten empfinden werden, und mit ihm das Bedürfniss nach einer Hülfe bezeugt werden. Vor Allem aber soll die Confirmationsrede nicht die jammervoll niederschlagende Lebensansicht aussprechen, als werde nun für die Kinder, wenn sie mit ihrem Christenthum in's Leben eintreten, nichts als Schmerz und Entsagung zu erwarten sein und zwar besonders dadurch, dass die Genüsse der Welt so lockend seien und doch gemieden werden müssten. Vielmehr soll sie in ihnen die christliche Zuversicht wecken, dass sie mit ihrem Christenthum, mit ihrer Freudigkeit in dem Herrn*) die Welt überwinden und von einer Klarheit zur andern immer weiter hindurchdringen werden, die Zuversicht, dass ihnen, wenn sie Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen werden, und dass ihnen, wenn sie sich ihrer Arbeit für Andere freuen lernen, auch jedes irdische Glück, das der Rede werth ist, gewiss ist. Den Ernst des Lebens und die Arbeit soll sie als ein Fortschreiten, nicht als einen Verlust an Glück ansehen und nicht in passivem Genuss sondern nur in dem Werk und dem Dienst für Andere das Leben köstlich finden lehren.

---

*) Unvergleichlich Schleiermacher IV, p. 799 über Phil. 4, 4: „Aber euer Leben wird auch nicht sein ohne mancherlei Kämpfe, wie es von Anfang an gewesen ist, dass die Jünger des Herrn sagen mussten: „Wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern mit den Geistern, die da mächtig sind in der Welt." Dieser Streit ist noch nicht zu Ende, und ihr werdet auch in denselben verwickelt werden. Ihr werdet auf der einen Seite, indem ihr treu sein wollt, wenn es auch erst in dem wenigen ist, doch immer gehindert werden durch das Verderben, welches ihr immer mehr und immer reichlicher erblicken werdet in dem menschlichen Leben. O dann freuet euch des Herrn, der die Sünde der Welt getragen hat, so dass er zuerst allein es von sich sagen konnte; aber lebet ihr in ihm und lebet er in euch, so müsst ihr das ja auch erfahren und in dem Widerstande gegen das Gute, welchen ihr finden werdet, auch die Sünde der Welt tragen und, wie der Herr sagt, sein Kreuz als das eurige auf euch nehmen und ausharren in der freudigen Thätigkeit. Denn so nur hat er, und anders hätte auch er nicht gekonnt, die Sünde der Welt getragen. Aber freilich ihr werdet nicht nur Hindernisse finden, sondern noch näher wird euch das, was gegen das Reich Gottes streitet, treten. Es wird euch nicht fehlen an mancherlei Versuchungen, und auch in euch selbst werdet ihr zu kämpfen haben den Kampf des Geistes gegen das Fleisch. O dann freuet euch des Herrn, der in seiner eigenen Kraft sagen konnte: „Der Glaube ist der Sieg, welcher die Welt überwunden hat." Euer Glaube an ihn wird es sein, der auch die Welt in euch selbst, in eurem Innern überwindet, und unterlasset ihr niemals das Auge eures Geistes und die Liebe eures Herzens eben diesem unserm Herrn zuzuwenden, so wird auch immer lebendiger dieser siegreiche Glaube an ihn werden, und je mehr ihr sein Leben in eurer Seele inne werdet, um desto grösser wird eure Zuversicht sein in dem Streite gegen die Welt und euer Fleisch."

Auch hinsichtlich der Glaubensverpflichtung der Confirmanden wird Vorsicht nöthig sein. Der Prediger muss aus dem Unterrichte wissen, wie weit er die Confirmanden im Glauben befestigt hat und wie weit sie noch schwankend sind. Er darf sie nicht angeloben lassen, dass sie glauben und festhalten wollen, was sie doch nach ihrem Zustande sehr wahrscheinlich nicht glauben, damit ihnen nicht der ganze Act auch mit seinen übrigen ernsten Gelübden als unwahre Form erscheint. Hiernach wird sich der Prediger auch bei der Wahl der liturgischen Formeln, wenn diese eine freie ist, zu entscheiden haben*) (worüber Liturgik § 42 zu vergleichen). Unpädagogisch ist es, wenn er das Glauben zu sehr als ein Müssen, als ein Joch betont und dadurch die Freudigkeit lähmt. Unzweifelhaft unevangelisch wäre es aber, wenn er die Confirmanden anwiese, seine Handauflegung als exhibitiv und den Zustand ihres Herzens dabei als unwesentlich anzusehen, da die evangelische Kirche weder die Confirmation als Sacrament noch in irgend einem Sacrament eine res externa als magisch wirkend anerkennt.**)

Den Text zur Confirmationsrede wird der Prediger nach seinen Erfahrungen im Unterricht d. h. entsprechend den Eigenthümlichkeiten und besonderen Zuständen der jedesmaligen Confirmanden zu wählen haben. Im Allgemeinen eignen sich ausser den schon angeführten: Phil. 3, 12; 4, 4—7; Joh. 14, 27; 17, 15; 2 Tim. 2, 1—13; 1 Cor. 16,

*) Schleiermacher, „Zwei unvorgreifl. Gutachten in Sachen des protest. Kirchenwesens etc.", 1804 [Sämmtl. Werke, Abth. I, Bd. V, 1846, p. 129]: „Vor allen Dingen aber müsste hier (bei der Confirmation oder dem Abendmahl) mehr als irgendwo der Prediger von dem Zwange aller Formulare befreit sein, die diesen heiligen Gegenstand kaum anders als trocken und unzart behandeln können. Dem, was oben schon gesagt worden, warum Formulare, auch die besten, immer sehr bald gedankenlos behandelt werden, ist hier noch die Bemerkung hinzuzufügen, dass ein Formular seiner Natur nach sich nie zu dem Grade der Innigkeit erheben kann, den nur der Augenblick eingiebt, eben weil es nicht ein Erzeugniss des Augenblicks ist, sondern etwas Bleibendes; es würde seinen Charakter verleugnen und deshalb auch so keine Wirkung thun. Daher können solche Vorschriften, wenn man sie ja zulassen will, nur für gewöhnliche Zustände gemacht werden. Im Abendmahle aber, wie es in einem Augenblicke der Begeisterung gestiftet und gewiss in einem eben solchen spätern für eine bleibende Einrichtung erklärt wurde, herrscht auch durchaus eine christliche Begeisterung, die jeden fremden gleichförmigen Leitfaden verschmäht. Auch ist es viel zu vielseitig, als dass einige Formeln seinen ganzen Sinn erschöpfen könnten und es bleibt besser dem Prediger selbst überlassen, jedesmal eine dieser vielen Seiten hervorzuziehen."

**) Conf. Aug. art. XIV: „Itaque sacramentis utendum est ita, ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostenduntur."

13—14; 1 Thess. 5, 16—19; Matth. 5, 6. 8; 18, 1—11; Apoc. 2, 10; Jes. 40, 29—31; Ps. 34, 19; Eph. 4, 15; 1 Tim. 6, 12—15; 1 Petr. 2 11—17; 1 Thess. 2, 9—13.

4) Auch bei der evangelischen Ordination, welche ebenfalls kein Sacrament, sondern nur ein Zeugniss und eine Befugnissertheilung der Kirche ist, und ebenso bei der Introduction kann sich mit der von der Kirche für die Verpflichtung und Einsegnung vorgeschriebenen Formel ein freies Wort der Rede verbinden, dessen Inhalt durch die Eigenthümlichkeit des Ordinanden und seines künftigen Wirkungskreises bestimmt ist. Der Ordinirende wird darin bei den Aufgaben des geistlichen Berufes und bei seinem Verhältniss zur Gegenwart verweilen müssen und, anstatt ein unerbauliches und herabstimmendes Gejammer über die Beschwerden dieses Berufes zu erheben, vielmehr das Glück und den Segen, welchen er dem, der ihn recht führt, gewährt, aus eigener Erfahrung zu bezeugen haben. Je nach der Eigenthümlichkeit des Ordinanden kann auch eine Ermahnung zur Milde oder zur Strenge nöthig sein.

Geeignete Texte sind etwa: 2 Cor. 1, 3—4; 1 Cor. 12—14; Apoc. 3, 2; Hebr. 12, 3; Luc. 22, 32; Joh. 21, 15—17; Matth. 11, 28—30; Dan. 12, 3; Col. 4, 5—6; 1 Petr. 5, 2—3; 1 Cor. 3, 6—9; 9, 16—17; Röm. 1, 12; Joh. 3, 17; Matth. 13, 52; Jer. 48, 10; Jes. 6, 8 ff.; Ps. 71; 92, 2—3; Ezech. 34, 1—2; Prov. 25, 11; 1 Cor. 9, 16—17; 3, 6—9; 10, 23; 14, 26; 2 Cor. 1, 24; Eph. 4, 15. 29; Röm. 14, 19; 1 Thess, 5, 11; Joh. 4, 35—36; 12, 25 (7, 24); Joh. 21, 15—17; Matth. 12, 36, 20; Luc. 12, 42—43.

5) Die Rede bei der Einsegnung der Ehe hat, sofern dies nicht schon durch das Trauformular geschieht, die christliche Ansicht von der Ehe auszusprechen, dass sie wie jede Verbindung unter Christen ihren Werth und ihre Bedeutung nicht als Selbstzweck hat sondern nur als Mittel für eine gemeinschaftliche und dadurch wirksamere Förderung des christlichen Lebens der Verbundenen und ihrer Kinder. Es muss zugleich, falls nicht auch dies das Formular bereits thut, die Unterordnung des Weibes unter den Mann geltend gemacht werden, welche gerade bei der christlichen Ehe in Schriftstellen wie 1 Cor. 9, 11; Ephes. 5, 22. 24; Col. 3, 18; Tit. 2, 5 so bestimmt gefordert wird, sicherlich deshalb, weil nur der Mann unmittelbar draussen im Leben wirken kann für das Reich Gottes, die Frau aber nur mittelbar durch erleichternde und fördernde Sorge für den Mann und die Kinder. Es müssen demnach auch die Verpflichtungen eingeschärft werden, die einerseits für beide Theile die gleichen sind: die Verpflichtungen zur Treue, zur gegenseitigen Geduld und Förderung in ihrem christlichen Leben, andererseits

ungleiche, die Verpflichtung des Mannes zur schonenden Leitung der Frau und die Verpflichtung der Frau zum Gehorsam gegen und zur Fürsorge für den Mann.

Ist dies Allgemeine und immer Erforderliche bereits, wie es auch am geeignetsten sein wird, in einem festen liturgischen Formular ausgesprochen*), so kann es die Rede noch auf die besondere Lage der Betheiligten, auf ihren Beruf und die in demselben liegenden Hindernisse und Gefahren oder auch Förderungsmittel für das christliche Leben der Eheleute, auf begleitende Umstände, z. B. das Scheiden aus dem elterlichen Hause, von dem bisherigen Wohnort u. dgl. anwenden. Allerdings wird die ganze Behandlung hier nach der Bildungsstufe derer, welche getraut werden, verschieden sein dürfen und müssen; jedoch dürfen auch hier, selbst bei den Gebildetsten nicht Dinge von untergeordneter Bedeutung weder als grosses Unglück noch als Glück und Trostgrund behandelt werden. Dieses geschieht aber, wo in armseligem, unchristlichem Geschwätz die Ehe an sich selbst als eine genügende Fülle von Heil und Glück dargestellt, wo die Vortrefflichkeit des einen Theils dem anderen und umgekehrt als Trostgrund, als Basis seines ganzen Glückes, als Inhalt seines ganzen Lebens von nun an angepriesen wird, als hätte ihr Leben vorher noch keinen anderen Inhalt gehabt als die Menschenvergötterung und sollte nun auch keinen besseren haben, als sollten sie nicht gemeinschaftlich für ein edleres Ziel sondern selbstsüchtig nur für einander verbunden sein, als sollten sie nicht gemeinschaftlich etwas Höheres anbeten sondern nur einander selbst abgöttisch verehren und dadurch gegenseitig verziehen und verderben.**) Gerade weil Viele besonders Halbgebildete in diesem Sinne ihre Ehe schliessen, soll die Kirche an dieser Stelle bezeugen, was eine christliche Ehe ist, ob etwa dieses Zeugniss die vorher Gedankenlosen doch noch nachträglich zu dem Entschluss und Verlangen bewegen könnte, ihre Ehe in diesem christlichen Sinne zu führen. Sie soll ihnen ankündigen, dass, wenn sie sich bloss unter und für einander

---

*) Wo ein öffentlich eingeführtes aber ganz ungeeignetes Formular aus dem Gebrauch verschwunden ist, wird es wohl meistens gestattet sein, ein anderes zu suchen und stehend zu gebrauchen, wie denn gerade an dieser Stelle Gleichmässigkeit sehr zu wünschen ist.

**) Eine noch schlimmere Verirrung in der Traurede würde freilich sein ein lügenhaftes, schmeichlerisches Rühmen des christlichen Sinnes der Betheiligten, ein lügenhaftes Voraussetzen, es bedürfe bei ihnen der Verpflichtung und nachher der Ausdauer nicht, weil sie ganz von selbst alles erfüllen würden, ein Preisen der wunderbaren, höheren Führung, welche sie zusammengefügt habe, während der Prediger oft sehr wohl die niederen, menschlichen Motive kennt. Das ist die elende Schönrednerei, welche oft genug die Geistlichen mit Recht verächtlich gemacht hat, und leider bei schwachen Naturen Kirche und Christenthum dazu.

und nicht für ein höheres Interesse, das sie immer zusammenhalten kann, für ihr Wachsen „in Friede und Freude im heiligen Geiste" verbinden, der blosse Reiz gegenseitigen Wohlgefallens ganz gewiss keinen Bestand haben und, wenn er verschwunden, Leere und Misbehagen zurücklassen wird. Sie kann dem gegenüber die Versicherung aussprechen, dass in jenem gemeinschaftlichen höheren Interesse geführt die Ehe vor allen Gefahren derselben, vor Rohheit, Ueberdruss, Leere und allen davon ausgehenden Wirkungen bewahrt bleiben wird. In derselben Weise wird sie auch auffordernd und ermahnend auf das Verfahren aufmerksam zu machen haben, wie die Ehe in der Unterordnung unter ihren höheren Zweck zu bewahren ist, namentlich darauf, wie sie ohne die rückhaltloseste, gegenseitige Offenheit geistig aufhört und überdies zu einer täglichen Uebung in Lüge und Täuschung wird, also eine viel schlimmere sittliche Gefahr mit sich bringt als jeder andere Verkehr mit Menschen, da dieser doch kein so ununterbrochener zu sein pflegt.

Bei Einsegnung einer zweiten Ehe wird, wo etwa schon Kinder aus der ersten vorhanden sind, in diesen dem neu hinzutretenden Gatten sogleich ein Hauptgegenstand seiner Wirksamkeit und seiner Pflichterfüllung und zugleich des Verdienstes um den anderen Gatten anzuweisen sein.

Es pflegen auch wohl bei Jubelhochzeiten Reden gehalten zu werden, in welchen dann naturgemäss mehr als der Blick in die Zukunft und Verpflichtungen für dieselbe der Dank gegen Gott für das Gewährte hervortreten wird. Ein eigentlicher neuer Trauakt mit neuen Versprechungen würde liturgisch ohne Sinn sein (vergl. Liturgik § 44).

Die Hauptschriftstellen für Traureden sind etwa: Ephes. 5, 22 ff.; Col. 3, 18—19; Hebr. 13, 4; Matth. 7, 24; Joh. 13, 35; 1 Cor. 11, 9; Ps. 37, 128, 1—2; 127, 1; Ruth 1, 16—17; Sir. 34, 19—20; Jes. 56, 7.*)

6) Die Reden bei christlichen Begräbnissen werden, da sie sich nur an die Gemeine nicht aber an den eigentlich Betheiligten richten können, in dem Masse überflüssig sein, als der Verlust, welchen der Todesfall der Gemeine zufügt, z. B. bei dem Tode eines neugeborenen Kindes, ein geringer und wenig empfundener ist, hingegen werden sie in dem Masse natürlich und nöthig sein, als die Gemeine

*) Palmer p. 415 ff.: Ps. 118, 24—25; Matth. 16, 24; 28, 10; Eph. 2, 19 [vgl. Schleierm. IV, p. 818 ff.]; 2 Thess. 3, 5; Marc. 6, 7; 1 Mos. 17, 18; Luc. 19, 9; Joh. 17, 12; Offenb. 21, 3; 2 Tim. 2, 8; Matth. 13, 12; 1 Kön. 3, 9 mit 2 Chron. 1, 10; 1 Mos. 3, 19; Joh. 16, 12—13; 1 Petr. 3, 10; Nehem. 13, 31; Ps. 136, 1—3; Col. 3, 14—15.

durch den Fall hart getroffen und in Betrübniss versetzt ist. Demgemäss wird eine Grabrede dem Bedürfniss der Gemeine entsprechend theils einen Ausdruck des Verlustes selbst, also eine Würdigung der Person des Abgeschiedenen, theils eine christliche Verständigung enthalten müssen, welche den Verlust mit der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit in Uebereinstimmung zu setzen und daraus Trost und Hoffnung zu schöpfen weiss. Sind aber diese letzteren allgemeinen Gedanken des Trostes und der Fürbitte schon in einer liturgischen Formel genügend ausgesprochen, so ist die Rede um so mehr verwiesen auf die Beschreibung des Verlustes selbst d. h. also auf die Geschichte des Verstorbenen und auf seine Bedeutung für die Gemeine. Wird hier das einfache Detail der Führungen, welche der Abgeschiedene erfahren hat, lebendig vergegenwärtigt, so wird das viel wirksamer sein als eine Fülle von leeren, lobenden Epithetis. Ueberhaupt kann bei der Beurtheilung des Verstorbenen, sei es nach seinen guten, sei es nach seinen schwachen Seiten, ein Masshalten nicht genug empfohlen werden. Die Leichenrede soll weder die Vortrefflichkeiten des Todten übertrieben preisen, als bedürfte er nicht auch des göttlichen Erbarmens*), noch anklagend seine Fehler oder Vergehen aufzählen und ausmalen, wie dies im XVI. und XVII. Jahrhundert fast überall geschah. Was das Letztere betrifft, so ist, abgesehen von der Frage nach dem Recht, das Richten eines Menschen über einen andern schon deshalb nicht räthlich, weil die Schuld immer eine ungewisse, zumal wo die altera pars nicht mehr gehört werden kann und vor einem höheren Richter steht.**) Eine Beeinträchtigung der Würde des Predigtamtes und seiner Freimüthigkeit kann man in der Unterlassung solchen Richtens schwerlich sehen. Die beste Regel wird hier ein negatives bei der Wahrheit bleiben sein, d. h. man soll dem Gestorbenen keine Tugenden beilegen, von denen sich in seinem Leben nichts gezeigt hat, aber auch nicht vor seiner Leiche und den trauernden Angehörigen ein ägyptisches Todtengericht über ihn halten. Insbesondere darf nicht über sein ganzes Christsein bloss nach dem Masse entweder seiner christlichen

---

*) Harms, „Pastoraltheol.“ II, p. 346: „O welche Dinge habe ich zuweilen angehört! bey welchen, wenn ich sie hätte sagen wollen, die Zung' im Munde mir weiss geworden wäre vor der Furcht, es möchte der Wahrhaftige mich dafür strafen auf der Stelle.“

**) Harms p. 347: „Nicht das Gute verschweigen und allein das Schlechte sagen; nicht etwas Schlechtes sagen oder darauf anspielen, was wir nicht ganz gewiss wissen; nicht als mit Wohlgefallen daran und als zur verdienten Beschimpfung das Schlechte hervorziehen, ausmalen und in der ganzen Schlechtigkeit darstellen!“

Erkenntniss oder seiner Theilnahme am Gottesdienste abgeurtheilt werden.

Hinsichtlich des Ortes, wo die Rede gehalten wird, unterscheidet Harms*) ein dreifaches: 1) Parentation im Sterbehause, 2) Grabrede auf dem Kirchhofe und 3) Leichenpredigt in der Kirche. Die erstere würde am individuellsten auf die Zustände der Hinterbliebenen eingehen dürfen, die zweite schon einen grösseren Kreis aber doch theilnehmender Gemeineglieder zu berücksichtigen haben; die Leichenpredigt aber auf die ganze Gemeine zu berechnen und darum nur dann angemessen sein, wenn ein Sterbefall wirklich ein die ganze Gemeine berührender Verlust wäre.

In Bezug auf die Hinterbliebenen und Leidtragenden selbst aber sind der gegebene Stoff Fürbitten um Kraft und Trost für sie, Aufforderungen, selbst, so lange es Tag ist, fortzuwirken und den Verlust dadurch auch für die Gemeinschaft zu ersetzen.

Geeignete Texte sind: Hiob 1, 21; 1 Cor. 13, 11—12; 1 Joh. 3, 2; Joh. 11, 25; Matth. 5, 4; 16; Röm. 14, 7—8; Phil. 1, 21; Ps. 116, 15; Jes. 55, 8—9; 48, 17; 1 Petr. 3, 15; Ps. 118, 19; 119, 76; 35, 14; Joh. 16, 21; 21, 23; 11, 16; 2, 4; Marc. 14, 8; Luc. 9, 60; 14, 22; 2 Tim. 4, 7—8; 2, 5; Offenb. 1, 17—18; 1 Sam. 7, 10; Jes. 42, 3; 54, 10; Jerem. 31, 3; Prov. 15, 24; Röm. 5, 5; Eph. 6, 1—3; 1 Petr. 4, 10; Phil. 1, 6; Matth. 24, 27; Luc. 1, 48; 2 Chron. 9, 7; 1 Mos. 24, 56; 32, 22. Bei Kinderleichen empfiehlt Palmer (p. 427): Luc. 2, 48—49; Joh. 21, 16; 2 Mos. 2; Matth. 11, 11; 1 Cor. 7, 30; 2 Cor. 9, 7; Röm. 12, 15; Jes. 65, 24; 1 Mos. 26, 22; Philem. 15.

Fünfter Abschnitt.

§ 19.

Auffindung des homiletischen Stoffes. Im Allgemeinen.

Obgleich sich eigentlich nur nach der Beschaffenheit des einzelnen Falles erschöpfend bestimmen lässt, welcher Stoff für die einzelne Predigt oder Rede der geeignetste sein werde, so darf doch das homiletische Material nicht bloss und nicht erst für die einzelne Predigt oder Rede gesucht werden; sondern er muss — und das ist eine der wichtigsten homiletischen Regeln — er muss fortwährend auch ohne Rücksicht auf einen einzelnen Fall und vor der einzelnen Anwendung gesammelt

*) Th. II, p. 344 ff.

werden. Nur hierdurch kann die Leerheit und Leblosigkeit der Predigt, ihr schlimmster Fehler, verhütet werden. Wer nicht schon vor dem eigentlichen Arbeiten an Predigten mit einem eigenen Sammlerfleiss fortwährend gesorgt hat, dass ihm Gedanken genug zu Gebote stehen, welche geeignet und werth sind, in einer Predigt vorzukommen, der wird ganz sicher bei Ausarbeitung der einzelnen Predigt selbst, wo es zum Sammeln bedeutender Gedanken zu spät ist, da sie sich auf Verlangen nicht sogleich einzustellen pflegen, genöthigt sein, die Predigt im glücklichsten Falle mit einer gewissen Selbstverkündigung, im unglücklicheren mit Tautologieen und leeren Worten, im schlimmsten mit manierirtem Nörgeln und Schelten auszufüllen. Damit wird er aber nicht Erbauung sondern Zerstörung bewirken, weil er die Gemeineglieder von der Gemeinschaft des Cultus durch eingeflössten Ueberdruss verscheuchen hilft, und ausserdem wird er sich selbst seine beste Arbeit zur Qual machen.

Zur Herbeischaffung hinreichenden Stoffes für die Predigt, überhaupt zur Verhütung der Gedankenarmuth und des daraus entstehenden Absterbens des geistigen Lebens des Predigers und, so viel an ihm ist, auch der Gemeine bedarf es vor allem der fortgesetzten wissenschaftlichen, besonders theologischen und philosophischen Ausbildung. Denn nur diese wissenschaftliche Fortbildung und fortgesetzte Anstrengung wird den Prediger vor geistiger Erstarrung und Verkümmerung schützen, wird ihm die nöthige Bildsamkeit und Lebendigkeit des Geistes erhalten und ihn vor der schlimmsten Versuchung und Gefahr bewahren, nämlich vor der, dass durch allzuviel gleichmässige Wiederholung der höchsten Wahrheiten diese nicht bloss der Gemeine sondern ihm selbst gleichgültig werden. Allein nicht jeder Gedanke, welcher auf dem Wege wissenschaftlicher Forschung, besonders des Bibelstudiums gewonnen wird, ist zugleich immer auch christlich und praktisch bedeutend, verständlich und gehaltvoll genug, um sich zur Verwendung in einer Predigt zu eignen, nicht jeder ist so mit der eigenen Denkart des Predigers zusammenstimmend, dass er ihn für seine Predigt gebrauchen könnte, nicht jeder endlich ist für die gegebene Gemeine geeignet. Hier bedarf es einer jedes Studium, jede, die schwerste wie die unbedeutendste, Lectüre begleitenden Aufmerksamkeit, welche fortwährend solchen Gedanken gleichsam auflauert und sich keinen entgehen lässt, der irgendwie homiletisch sich verwerthen lässt. Jedes andere Studium darf und soll unterbrochen werden, wenn sich auch nur ein Anfang zu einem solchen eigenen Gedanken zeigt, damit dieser erst vollständig in Besitz genommen und aufbewahrt und bei der Aufzeichnung weiter ausgebildet und mit andern, nicht voraus erwarteten bereichert werden kann. Es muss

jeder Impuls zu solcher eigenen, freien Ausbildung praktischer, homiletisch geeigneter Gedanken auch vor und ausserhalb eigentlicher Predigtarbeit benutzt und verfolgt werden.

Da es ferner, wie bereits früher dargelegt ist, bei der Predigt nicht bloss darauf ankommt, dass sie aus dem Wort Gottes geschöpft und des Wortes Gottes voll, dass sie wahres Eigenthum des Predigers und nach dem Bedürfniss der Gegenwart geeignet sei, auf Erkenntniss und Gemüth einer Gemeine zu wirken, sondern auch darauf, dass sie dies Alles zugleich sei, so bedarf es einer besonderen vergleichenden und verbindenden Geistesthätigkeit, welche das, was sich auf dem einen Gebiete ergiebt, darauf ansieht, ob es sich auch auf dem anderen bewährt. Und hier wird das das Beste sein, was sich auf allen Gebieten zugleich als bedeutend erweist. Ausgangspunkt bei dieser Thätigkeit kann einestheils das Studium der Schrift, anderntheils das Selbststudium sowie das Studium der Gemeine und des Zeitalters sein.

1. Es werden sich besonders beim Studium der Schrift wie auch beim Studium alter oder neuer theologischer und philosophischer Werke dem Geistlichen Gedanken aufdrängen, welche an die christlichen Zustände der Gegenwart, an Vorzüge und Mängel derselben erinnern. Solche Gedanken und Berührungspunkte werden in der Regel desto wahrer sein, je ungesuchter sie sich dargeboten haben. Sie werden sich auch desto gewisser und natürlicher an eine Schriftstelle als Text wieder anknüpfen lassen, je unmittelbarer der Prediger selbst durch eine Schriftstelle darauf geführt ist, und wenn er nur einfach wieder darstellt, wie er darauf geführt ist, so wird er in den meisten Fällen einen besseren Uebergang gewinnen, als sich durch irgend eine Kunst erreichen lässt.

2. Ebenso werden sich bei unausgesetzter, aufmerksamer Beobachtung des Zeitalters, in welches die Wirksamkeit des Predigers erbauend eingreifen soll, Bemerkungen und Erfahrungen über Zunehmen oder Abnehmen des Glaubens und des Sinnes für höhere Dinge ergeben, welche wieder auf Worte der h. Schrift zurückführen, also auf dem umgekehrten Wege mit ihr in Verbindung treten, aber so auch wieder nicht bloss Stoff für die Predigt enthalten, sondern zugleich auch für die Form die beste Art der Verbindung von Schriftwahrheit und Leben darbieten. Alles derartige soll man sorgfältig sammeln, denn in dieser Frische, Lebendigkeit und factisch erwiesenen Anwendbarkeit lässt es sich, wenn man erst danach suchen wollte, nicht erzwingen.

3. Das Wichtigste, Fruchtbarste und Belebendste ist nun aber die Verbindung dessen, was sich so aus der Vergleichung der Schrift und

des Zeitalters ergiebt, mit dem eigenen Leben. Weshalb und in welchem Masse aller Inhalt der Predigt wahres Eigenthum des Predigers geworden sein muss, ist bereits (§ 15) besprochen. Hier handelt es sich um eine Form und Gelegenheit, sich solches Eigenthum zu verschaffen. Alle christliche Erkenntniss soll stets auf das Leben der Gemeine bezogen werden. Aber besonders in den Jahren der theologischen Ausbildung hat der angehende Geistliche noch keine andere Gemeine, auf welche seine fortschreitende christliche Erkenntniss wirken kann, als sich selbst und etwa seine Freunde. Da ist denn kein andrer Rath, selbst auch um der fortschreitenden Berufsfähigkeit willen, als dass er sich selbst studire und beobachte und das Mass seiner christlichen Erkenntniss stets lebendig mit seinen inneren Zuständen vergleiche. Es giebt ohne Selbststudium und Selbsterziehung kein inneres Leben, sondern nur ein bewusst- und charakterloses Umhergestossenwerden. Man muss um seine bemerkbaren Fortschritte und Rückschritte auf diesem Gebiete wissen, wenn man überhaupt Anspruch machen will, einen Charakter, ein eigenes Leben, einen Entwickelungsgang zu haben. Ohne diese Erfahrung und Sachkenntniss auf dem Grund und Boden des eigenen inneren Lebens giebt es kein Interesse und keine Liebe für das, worauf es bei jeder Predigt abgesehen ist, ohne sie hat der Prediger kein Recht in der Predigt über die höchsten Erfahrungen des Menschen zu reden. Nur auf diesem Wege wird ein Gedankenvorrath und in ihm zugleich ein Charakter ausgebildet, welcher, da er christlich, praktisch und wahres Eigenthum des Redenden zugleich ist, auch allein Erbauung christlichen Lebens schaffen kann. Nur so verwirklicht sich ausserdem das höchste, eigenthümliche Glück des geistlichen Berufes, welches darin besteht, dass ihm gar keine andere Berufsarbeit gegeben ist, als welche zugleich für die Entwickelung des eigenen inneren Lebens die bildendste und wirksamste ist.

Die Form nun, in welcher man sich solche Stoffsammlungen veranstaltet, ob in Tagebüchern oder in sachlich geordneten Heften, ist gleichgültig. Die Hauptsache ist, dass nach dem alten Worte nulla dies sine linea, womöglich, täglich derartige christliche, die Zeit und das eigene innere Leben berührende Gedanken gesammelt werden. Das ist so gewiss die wichtigste Regel der Homiletik, so gewiss Gedankenleerheit und Todtheit die schlimmsten Fehler einer Predigt sein werden.

Zweite Abtheilung.

Die homiletische Composition im Einzelnen oder formale Homiletik.

Erster Abschnitt.

Inventio oder Auffindung des einzelnen Stoffes.

§ 20.

Verhältniss zum Text im Allgemeinen. Praktische Exegese.

A. Neander: „Ueber das Wesen u. die Bedeut. der prakt. Exeg." „Deutsche Zeitschr. für christl. Wissensch." 1850 No. 6—8.

Form ist Alles, was in einen sonst mannigfaltigen Stoff Einheit bringt und ihn zu einem Ganzen macht. Da eben dies schon bei der Auswahl und Ausscheidung des einzelnen homiletischen Stoffes angestrebt wird, so hat sich die formale Homiletik auch mit dieser Auswahl zu beschäftigen. Der Stoff der einzelnen Predigt aber ist nicht zu bestimmen ohne Rücksicht auf die Abhängigkeit jeder Predigt von einer vorangegangenen Vorlesung aus der heiligen Schrift, welche ihren Text bildet. Nun hat man zwar neuerlich gemeint — so unter anderen selbst Harms*) — dass die Predigt an Lebendigkeit und Mannigfaltigkeit gewinnen würde, wenn man sie nicht immer von einem förmlichen Texte abhängig machte. Allein dies ist nirgends bis jetzt in die Praxis übergegangen und wäre auch theoretisch nicht zu rechtfertigen. Man würde dadurch mit der ganzen Geschichte der Predigt brechen, da dieselbe doch nur als ὁμιλία und νουθεσία nach einer Schriftlection, als Explicatio und Applicatio eines Schriftwortes im christlichen Cultus ihre Stelle gefunden hat.**)

---

*) A. a. O. Th. I, p. 65: „Dürften wir uns . . . die Nachfrage wohl verstatten. ob es auch eben so begründet als herkömmlich sei, dass über Texte gepredigt werden müsse? Dürften wir ferner auch wohl die Meinung äussern, dass Text und Thema, wenn beyde beysammen stehen, sich einander aufheben? . . . Dürften wir auch noch die Behauptung wagen, dass das Predigen nach Texten nicht allein die Ausbildung der Predigtkunst, sondern ebenfalls die christliche Erkenntniss und selbst, was noch viel mehr sagen will, das christliche Leben sehr gehemmt habe?"

**) Die alte ὁμιλία war ja nicht bestimmt, ein eigentlicher exegetischer Vortrag sondern, wie ihr Name besagt, ein Gespräch in Anknüpfung an einen Schrifttext zu sein.

Mit dem Hinzunehmen der Applicatio zur Explicatio ist nun schon die Erweiterung des Begriffes der Auslegung bezeichnet, welche praktische Exegese genannt zu werden pflegt. Denn die praktische Exegese schliesst beides ein. Sie ist nicht bloss Auslegung überhaupt, sondern auch Anwendung des Ausgelegten auf das gegenwärtige Bedürfniss, Heranziehen verwandter und erläuternder Gedanken zum Zwecke der Erbauung. Hiermit ist so viel Freiheit der Bewegung gewährt, dass die geforderte Anknüpfung der Predigt an einen Text niemals eine drückende Fessel werden kann. Zugleich aber ist damit der Predigt doch auch die Aufgabe gestellt, Auslegung zuerst und vor allem, Auslegung so viel als möglich d. h. so weit es der Zweck der Erbauung verträgt, zu sein, und so wird denn auch schon die Arbeit für die einzelne Predigt zuerst und vor allem eigentliche Auslegung sein müssen.*)

Was gehört aber zur eigentlichen Auslegung und wie weit reicht ihr Gebiet? Ihre Aufgabe ist die Reproduction des innern Factums, welches im Schriftsteller vorging, und welches er durch das geschriebene Wort kund geben wollte. „Jeder Akt des Verstehens", sagt Schleiermacher**) „ist die Umkehrung eines Aktes des Redens, indem in das Bewusstsein kommen muss, welches Denken der (vorliegenden) Rede zum Grunde gelegen hat." Dieses innere Factum steht seiner Qualität nach zu einer Bezeichnung durch Worte fast immer in einem verschiedenen Verhältnisse: anders dient die Sprache, wenn Individuelles, anders wenn Abstractes, ein Schluss, eine Hoffnung, ein *μυστήριον,* eine Vergleichung ausgedrückt werden soll. Darum muss wohl unterschieden werden: 1) der Stoff einer schon fertigen Sprache, in und aus welchem ein Schriftsteller seine Rede producirt, und 2) dies sein Produciren selbst nach seiner Eigenthümlichkeit. (Duo cum faciunt idem, non est idem.) Hiernach scheiden sich grammatische und psychologische Interpretation. Es ist nicht ein „Hineintragen", wenn man darauf achtet, in welchem Verhältniss der Schriftsteller zu dem fertigen Stoff der Sprache steht.***) Es ist

*) Vergl. Palmer § 6, p. 68—97, „Auslegung".

**) „Hermeneut. u. Kritik mit besonderer Beziehung auf das neue Testament", ed. Fr. Lücke, Berlin 1838. Sämmtl. Werke, Abth. I, Bd. VII, p. 10.

***) Schleiermacher a. a. O. p. 12: „Der Einzelne ist in seinem Denken durch die (gemeinsame) Sprache bedingt und kann nur die Gedanken denken, welche in seiner Sprache schon ihre Bezeichnung haben. Ein anderer neuer Gedanke könnte nicht mitgetheilt werden, wenn nicht auf schon in der Sprache bestehende Beziehungen bezogen. Dies beruht darauf, dass das Denken ein inneres Sprechen ist." p. 11: „Das Aussprechen der Worte bezieht sich bloss auf die Gegenwart eines Andern, und ist insofern zufällig. Aber Niemand kann denken

ihm das eine Mal mehr, das andre Mal weniger gelungen, was in ihm vorging, durch den widerstrebenden Stoff einer schon fest ausgeprägten Sprache darzustellen. Demnach gehört es mit zu der Aufgabe der Hermeneutik und ist den Absichten des Schriftstellers gemäss, dies herauszufühlen und seine Worte nicht nur nach ihrer allgemeinen und gewöhnlichen Bedeutung in ihrem Sprachgebiete, sondern auch nach seinem Gebrauch derselben aufzufassen.*) Und zwiefach ist dies nöthig bei neutestamentlichen Schriftstellern, bei welchen ein völlig neuer Inhalt sich eine adäquate Sprachform erst schaffen musste. Auch das gehört noch zur eigentlichen Auslegung, weil zur Wiederherstellung des innern Factums im Schriftsteller, dass mehrere neben einander in ihm (die einen klarer, die andern unentwickelter) angeregte Gedanken unterschieden und herausgestellt werden.**)

---

ohne Worte. Ohne Worte ist der Gedanke noch nicht fertig und klar. Da nun die Hermeneutik zum Verstehen des Denkinhalts führen soll, der Denkinhalt aber nur wirklich ist durch die Sprache, so beruht die Hermeneutik auf der Grammatik als Kenntniss der Sprache."

*) Fragen, wie etwa: „Woher weiss der Schriftsteller das?" (nicht bloss kritisch, sondern auch exegetisch ist so zu fragen); „Was thut er hier? Vergleicht er, ahnt er, schliesst er aus Gegebenem?" führen dahin. Wir sagen ja auch oft: „Wenn der und der das gesagt hat, dann weiss ich, was er hat sagen wollen!"

**) Olshausen, Stier, v. Meyer u. a. haben wieder einen Unterschied von höherem und niederem Schriftsinne, von Ober- und Untersinn oder richtiger doch zweier Seiten des Schriftsinnes geltend gemacht und dies besonders auf alttestamentliche Weissagungen angewandt. Der niedere Schriftsinn oder der Obersinn d. h. der obenauf liegende, schon an der Oberfläche erkennbare, soll dann der individuelle durch die historische Umgebung und die Eigenthümlichkeit des Redenden bestimmte sein. Aber der Redende soll daneben oft noch einen höheren Sinn, z. B. ein Psalmist Hinweisungen auf Christum, aussprechen wollen. Allein man darf wohl auch diese Unterscheidung nur theils nach dem oben Gesagten durch das Ringen mit der Form, theils mit De Wette (in seiner vorzüglichen Schrift: „Ueber die erbauliche Erklärung der Psalmen", Basel 1836) durch den Unterschied des Bewussten und Unbewussten erläutern, was aber darüber hinausgeht, als apologetische und harmonistische Phantasieen aufgeben. Allerdings wird oft bei einem enger gefassten Gedanken eine höhere Ahnung, eine allgemeinere Idee im Gemüthe Dessen anklingen, der den Gedanken ausspricht, und vielleicht gerade der Grund seiner Begeisterung sein, oder anders ausgedrückt, es kann ein Einzelner von einem höheren Gedanken früher ergriffen sein, als es ihm gelingt, ihn sich ganz zum Bewusstsein zu bringen. De Wette giebt hierfür sehr gute Beispiele: bei einem Juden, einem alttestamentlichen Schriftsteller enthielt der Begriff des „Im Lande Wohnens", des Besitzes des Landes der Sehnsucht buchstäblich und vielleicht im klaren Bewusstsein des Redenden nur das Verlangen nach äusserem Wohnen in Palästina, war auf ein endliches, irdisches Gut gerichtet. Allein es konnte dabei ein Verlangen anderer Art, die Sehnsucht nach einem höheren Frieden zugleich mit wach werden. So kann auch bei einem alttestamentlichen Schriftsteller in seiner messianischen

Aber von da an wird nun allerdings die Grenze der wirklichen Auslegung verlassen, wo Gedanken, welche nicht mehr als Gedanken des Schriftstellers zu erweisen, sondern diesen vielleicht nur irgendwie verwandt sind, dennoch nicht etwa nur als anwendende Anknüpfungen sondern als Auslegungen hingestellt und geltend gemacht werden. Dies geschieht durch die eigentliche allegorische Interpretation. Der allegorische Interpret weist einen zwiefachen oder mehrfachen Sinn in dem Texteswarte nach, nicht einen solchen, welchen etwa der doppelsinnig redende Schriftsteller selbst wollte, nicht einen solchen, wie er bei jeder beabsichtigten allegorischen oder bildlichen Rede, selbst bei jeder Anspielung vorkommt; sondern er sucht ausser dem Sinne, welchen der Schriftsteller beabsichtigte und dessen er sich bewusst war, noch einen anderen in den Texteswarten nachzuweisen. Man kann auch sagen: er nimmt einen Text als eine Parabel, auch ohne dass der Verfasser sich der Absicht, parabolisch reden zu wollen, bewusst war. Die Berechtigung dazu wird gewöhnlich in einer daneben festgehaltenen Inspirationshypothese gesucht. Es wird angenommen, dass die von Gottes Geist ergriffenen Männer sich im Reden noch nicht des ganzen Reichthums von Belehrung, welchen ihre Rede enthielt und nach Gottes Willen enthalten sollte, bewusst wurden. „Der Zweck ihres Redens," so argumentirt der allegorische Schriftsteller, „und der Grund, weshalb Gottes Geist ihnen zu Hülfe kam, war der, dass sie Höheres, Göttliches verkündigen sollten.*) Nun aber ist auch das erhaben und göttlich, was sich noch weiter in diesem Text nachweisen lässt neben und hinter dem, was auf der Oberfläche liegt, also sollten sie mir auch das noch sagen." So meint der allegorische Interpret seinen höheren Sinn nicht hinzugebracht sondern mit eindringenderem Blick im Texte gefunden zu haben. Je wahrscheinlicher nun ist, dass die höheren Gedanken auch dem Schriftsteller selbst schon vorschwebten, desto näher kommt die Voraussetzung des allegorischen Interpreten dem bereits besprochenen Unterschiede des Bewussten und höheren

---

Sehnsucht nach einem in der Gegenwart vermissten Heile ein Verlangen nach etwas Höherem als nach dem bestimmten irdischen Zustande (Wiedervereinigung der Reiche, Besiegung der Feinde u. s. w.), von welchem etwa ein einzelner Prophet gerade in seiner Zeit und Lage Frieden und Heil erwartet. (2 Petr. 1, 21.) Nur muss doch auch das Vorhandensein dieser unbewussten Mitanregung höherer Ahnungen nicht willkürlich sondern nach Gründen, welche sich aus der Kenntniss der Schriftsteller ergeben, vorausgesetzt werden.

*) „Wenn der Prophet thut auf den Mund,
Thut er nicht lauter Weisheit kund.
Doch glückt's gläubigen Leuten,
Alles als Weisheit zu deuten."

Rückert.

Unbewussten oder doch nicht ganz Ergriffenen. Je mehr aber im Texte Zusammenhang und Sprachgebrauch dagegen sprechen, je entfernter und gesuchter die Aehnlichkeit ist zwischen der Aeusserung im Texte und dem, was für den Tieferblickenden darin liegen soll, desto mehr muss der Ausleger in solchen Fällen seinen Schriftsteller als einen nur passiven Träger höherer Verkündigungen denken, desto magischer ist seine Inspirationshypothese.

Wie verhält sich nun die praktische Auslegung zur eigentlichen, historischen und zur allegorischen Interpretation? Da sie die Aufgabe hat, nicht bloss Explicatio sondern auch Applicatio zu sein und zum Zweck der Erbauung noch weitere Gedanken an einen biblischen Text anzuknüpfen, so kann sie von beiden Auslegungsweisen Gebrauch machen. Gerade als Auslegung für den Zweck der Erbauung war die allegorische Interpretation zu allen Zeiten die wirksamste. Aber ausgehen muss der praktische Ausleger schon um der Wahrhaftigkeit willen von der historischen Auslegung und zwar 1) zunächst von der Worterklärung. Ist auch nachher ein freierer Gebrauch erlaubt, so muss er doch den scheinbaren Sinn eines biblischen Ausspruches vom wirklichen möglichst unterscheiden, d. h. also im Original nachsehen und den Text mit allen ihm zugänglichen Hülfsmitteln erläutern. Diese unerlässliche Arbeit wird fast immer auch für die praktische Exegese gewinnbringend sein, weil durch das nähere Eindringen in den Text auch meistens verwandte Gedanken, die in der Predigt zu verwerthen sind, angeregt werden.*) Dabei kommt noch besonders der unumgängliche Gebrauch der lutherischen Bibelübersetzung in Betracht. Soll die Anschliessung der Predigt an die h. Schrift nicht ein blosses Vorgeben sein, so muss man jedes Mal, ehe man eine Bibelstelle zum Text wählt, die Uebersetzung mit dem Urtexte vergleichen, denn sonst kann es geschehen, dass man die Predigt

*) K. R. Hagenbach, „Encycl. etc." p. 178: „Die praktische Exegese muss das Resultat der wissenschaftlichen sein, und ein gewissenhafter Prediger soll dem Volke keine Erklärung vortragen, die sich nicht wissenschaftlich rechtfertigen lässt. Wohl aber ist von ihm die Schriftwahrheit in allseitige Beziehung zu den religiösen Bedürfnissen der Zeit und der Gemeinde zu setzen, in einer Weise, wonach das eine Schriftwort, das er zum Grunde legt, aus der nächsten Begrenzung, in der es der Exeget vorfindet, herausgehoben und unbeschadet seines ursprünglichen Sinnes bald verallgemeinert, bald wieder auf's Individuellste und Speciellste bezogen, und wonach das äusserlich und geschichtlich Gegebene in ein Bild innerer Zustände und in einen Träger der Gegenwart verwandelt wird." A. Ebrard a. a. O. p. 324: „Im Gerlach oder Lisco nachschlagen oder auch nachlesen, was Roos oder Hofacker einmal über den vorliegenden Text gesagt haben, und einzelnes dort kurz und gut Gesagte breit und schlecht ausspinnen, heisst nicht: Gottes Wort auslegen."

nicht auf biblischen Grund sondern bloss auf einen Uebersetzungsfehler Luthers oder auf einen misverstandenen alterthümlichen Ausdruck gründet.*) Wir führen einige Beispiele dieser Art an:

Das Wort „Bescheidenheit" wird bei uns nur noch in der Bedeutung von modestia gebraucht. Luther aber (und Tauler ebenso, auch noch Moscherosch) gebraucht es in dem alten Sinne**) für die Fähigkeit zu unterscheiden d. i. Scharfsinn. So hat er es (und zwar wohl das einzige Mal in seiner Bibelübersetzung) 2 Petr. 1, 5—6 für das griechische *γνῶσις* gesetzt und damit zwar keinen Uebersetzungsfehler gemacht, allein die Stelle ist doch ganz unverständlich und fast sinnlos, wenn man dies nicht weiss und beachtet. Der wirkliche Sinn ist: „Gewinnt durch eure Tugend höhere Gnosis, dringt durch Tugend zu höherer Erkenntniss durch!", während Luther: „Reichet dar in eurem Glauben Tugend und in der Tugend Bescheidenheit", was ungefähr denselben Sinn ausdrücken soll. De Wette: „Erweiset in der Tugend die Erkenntniss und in der Erkenntniss Mässigung."

Hierher ist es auch zu rechnen, dass Luther das Wort „Vernunft" fast nur im schlimmen Sinne gebraucht, nicht für *νοῦς,* welches er z. B. Röm. 7, 23. „Gesetz in meinem Gemüthe" übersetzt, sondern für *νόημα* und *διάνοια,* welches eine schlimme Bedeutung wie „Ränke, Machinationen, Sophistereien" hat.***) Wenn man dies übersieht, so kann man durch Luther's Uebersetzung z. B. von 2 Cor. 10, 5 bestimmt werden, einen ganz andern Sinn im Texte vorauszusetzen, als welchen der Apostel hat ausdrücken wollen. Er sagt nämlich: „Unsere Waffen sind göttlich stark, um Festungen zu zerstören; wir zerstören alle falschen Meinungen und alle Burgen, die sich wider die Erkenntniss Gottes erheben, und nehmen gefangen alle (schlimmen, hinterlistigen) Anschläge und unterwerfen sie Christo." (De Wette.) Luther „und nehmen gefangen alle Vernunft unter den Gehorsam Christi." Aehnlich übersetzt Luther Col. 2, 4 das *ἅπαξ λεγόμενον*: „*πιθανολογία*" durch „vernünftige Reden", während es „täuschende Ueberredungskünste" bedeutet.

Hierher gehört ferner die Art, wie Luther die Worte משיח und *Χριστὸς* wiedergiebt. Sie sind in der Bibel ein und dasselbe appellativum,

*) A. H. Francke gab zuerst „Beiträge zur Verbesserung der lutherischen Bibelübersetzung" heraus und erregte damit grossen Anstoss.

**) So in Freidank's „Bescheidenheit", ein Gedicht aus dem XIII. Jahrh., welches Sebastian Brant wieder bearbeitet hat. Koberstein, Literatg. § 119. Gödecke, Grundriss etc. p. 42.

***) In Röm. 12, 1 *λογικὴ λατρεία* ist „vernünftiger Gottesdienst" in gutem Sinne zu verstehen.

während Luther sie als nomina propria behandelt und dadurch Unverständlichkeit erzeugt. So z. B. übersetzt er Dan. 9, 26: „Und nach den 62 Wochen wird Christus ausgerottet werden und nichts mehr sein“, während im Text steht „ein Gesalbter“, womit Alexander der Grosse oder Seleukus Philopator gemeint sein wird. Ebenso 2 Cor. 5, 16 „und ob wir auch Christum gekannt haben nach dem Fleische“, was ohne den Urtext schwerlich richtig zu verstehen und doch bei dem Apostel ein so wichtiges principielles Wort ist. („Haben wir je einen Christus κατὰ σάρκα gekannt, so doch nun nicht mehr.“) Aehnlich Matth. 2, 4: „Herodes erforschte, ποῦ ὁ Χριστὸς γεννᾶται, wo Christus sollte geboren werden“. Vgl. Joh. 1, 20. 25.

Dazu kommen andere durch Alterthümlichkeit unverständliche Wörter z. B. „berden“ statt „sich zieren, schmücken“ in gutem Sinne: Jes. 61, 10 „wie eine Braut in ihrem Geschmeide berdet;“*) „thürstig“ für „frech“ Proverb. 14, 5. 16; („dürstiglich“) Gen. 34, 25. „Wind“ für „Windhund“ Prov. 30, 31; „Besemen“ für „Besen“ u. a. m.

Bisweilen macht die Leseart einen Unterschied. Luther hat z. B. den Zusatz zu 1 Joh. 5, 7, welcher im IV. Jahrhundert noch nicht vorkommt; ferner das Stück Marc. 16, 9—20, welches im Vatic. und Sinait. fehlt, in seiner Uebersetzung beibehalten; ebenso die Worte Luc. 9, 56: „Des Menschensohn ist nicht gekommen, der Menschen Seelen zu verderben, sondern zu erhalten“, welche nicht recht in den Zusammenhang passen und im Sinait. A B C D und E G H L S fehlen. In Röm. 12, 11 ist statt τῷ καιρῷ δουλεύοντες „schicket euch in die Zeit“ mit mehr Beglaubigung τῷ κυρίῳ δουλεύοντες zu lesen u. s. w. Bisweilen kommt es auch vor, dass Luther dem Textus receptus folgend gehaltvolle und kritisch sehr wohl beglaubigte biblische Worte weglässt. So 1 Joh. 2, 23 nach: Πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει· den schönen Parallelsatz: ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱόν, καὶ τὸν πατέρα ἔχει, welchen Sin. A. B. C. Clem. und Origen. haben. In der bekannten Stelle Röm. 13, 5 heisst es im Text von der Obrigkeit: „es sei nöthig, ihr zu gehorchen (ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι) nicht nur wegen der Strafe sondern um des Gwissens willen.“ Luther hat, fast im Widerspruch mit diesem bedeutenden Gedanken übersetzt: „So seid nun aus Noth unterthan, nicht allein ....“ während doch gerade statt des seufzenden, knechtischen Gehorsam's hier ein freier von innen heraus gefordert wird. Die Vulg. hat ebenfalls: ideo necessitate subditi estote, non solum propter iram sed .... Wahrscheinlich lasen beide

*) Erhalten hat sich das in dem Worte „Geberde“.

ἀνάγκῃ; allein die beglaubigtere Leseart ist ἀνάγκη.*) Schleiermacher hat in einer unvergleichlichen Predigt über das rechte Verhältniss des Christen zu seiner Obrigkeit (1809. 4, 1) selbst bei der Angabe des Textes dieses berichtigt. Auch ist es Luther in einigen Fällen begegnet (wie auch sonst grossen Uebersetzern), dass er in späteren Ausgaben seine Uebersetzung verschlechtert hat. So steht Röm. 1, 19—20 in 5 älteren Ausgaben für: Διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς: „Darum dasjenige, so kündlich ist an Gott, offenbar ist in ihnen"; später viel ungenauer: „denn dass man weiss, dass Gott sei, ist ihnen offenbar";**) ebenso für: ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται in den älteren Ausgaben: „von der Schöpfung der Welt an wird ersehen bei den Werken", später: „nämlich an der Schöpfung der Welt". In Ephes. 3, 19 scheint der Sinn zu sein: zu erkennen die alle Erkenntniss übersteigende Liebe Christi" d. i. die Liebe die Christus hat, nicht, die wir haben. So hat auch Luther selbst bis 1541 übersetzt und erst seit 1545 unrichtig: „Christum lieb haben ist besser denn alles Wissen."***)

Bemerkenswerthe Ungenauigkeiten und auch Irrthümer finden sich in folgenden Stellen: 2 Cor. 5, 19 übersetzt Luther: „Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber"; allein im Text gehören die Worte: κόσμον καταλάσσων ἑαυτῷ mit ἦν zusammen. Daher richtiger die revidirte züricher Bibel: „Denn Gott war es, der in Christo die Welt mit sich selbst versöhnte, indem er ihnen ihre Uebertretungen nicht zurechnete und das Wort der Versöhnung in uns legte." Die Uebersetzung Luthers von 1 Cor. 15, 45 „Der erste Mensch, Adam, ist gemacht in's natürliche Leben und der letzte Adam in's geistliche Leben" berichtet De Wette so: „Der erste Mensch, Adam, ward eine lebendige Seele; der zweite Adam [ward geschaffen, um zu sein und zu gewähren] ein belebendes πνεῦμα." In 1 Thessal. 5, 22 heisst: ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε offenbar: „vom Bösen jeder Art enthaltet euch", während Luther nach der Vulgata: ab omni specie mala abstinete vos übersetzt: „meidet allen bösen Schein", eine Aufforderung, die unter Umständen in bedenklicher Weise misdeutet werden

*) Vergl. De Wette zu dieser Stelle. Die züricher Bibel: „Darum ist es nothwendig, unterthan zu sein der Obrigkeit, nicht allein um der Strafe, sondern auch um etc."

**) Die halleschen Revisoren finden die Abweichung nicht so gross, denn Luther habe gesetzt: „Denn das (nicht „dass") [was] man weiss, dass Gott sei", welches sie auch aufgenommen haben.

***) Vergl. C. B. Hundeshagen, „Das Princip der freien Schriftforschung in seinem Verhältniss zur Kirche und den Symbolen", Darmstadt 1852, p. 11: „Die Liebe Christi, die doch alle Erkenntniss übertrifft." Die züricher Bibel: „und erkennen die Liebe Christi, die allen Verstand übersteigt."

kann. 1 Cor. 2, 14 ff. ist von zweierlei Arten von Menschen die Rede: von psychisch und von pneumatisch gesinnten. Von den ersteren wird gesagt, dass sie Pneumatisches nicht fassten. Hier übersetzt Luther *ψυχικὸς ἄνθρωπος* (nicht *ὁ ψυχ.*) „der natürliche Mensch“, was gewöhnlich so gedeutet wird, als ob hier nicht von einer Art von Menschen sondern allgemein von der ganzen sich selbst überlassenen Menschennatur eines jeden die Rede sei. Man hat dann weiter die Stelle als Beweisstelle für die allgemeine Corruption der ganzen Menschennatur insbesondere für ihre Unfähigkeit für höhere Erkenntniss gemisbraucht.*) 1 Cor. 13, 6 ist *συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ* zu übersetzen: „sie freut sich aber mit der Wahrheit“ d. h. sie freut sich, wenn die Wahrheit z. B. des Evangeliums, oder die Gerechtigkeit und nicht die *ἀδικία* obenauf kommt; Luther ziemlich zusammenhangslos: „sie freut sich aber der Wahrheit“, ohne alle Andeutung, in welchem Sinne. Joh. 14, 1 hat Luther aus den Worten: *πιστεύετε εἰς τὸν Θεὸν καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε* Vorder- und Nachsatz gemacht: „Glaubet ihr an Gott, so glaubet ihr auch an mich“, während es heissen muss: „Vertrauet auf Gott und auf mich.“ 2 Cor. 5, 6 ist die Uebersetzung: „Dieweil wir im Leibe wohnen, so wallen wir dem Herrn“ dunkel und verfehlt ganz den Gegensatz von: *ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι* und *ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου*, „so lange wir im Leibe wallen, sind wir fern vom Herren.“**) Hebr. 12, 2 bedeutet *ἀντὶ* nicht: „ob er wohl“, also ist nicht mit Luther zu übersetzen: „Welcher, da er wohl hätte mögen Freude haben“, sondern: „welcher für die Freude, welche er für alle haben wollte, der Schande nicht achtete“, oder mit De Wette: „Der um der ihm bestimmten Freude willen“; 1 Joh. 3, 19. 20 wird die lutherische Uebersetzung schwer verständlich sein: „Daran erkennen wir, dass wir aus der Wahrheit sind, und können unser Herz vor ihm stillen: dass, so uns unser Herz verdammet, dass Gott grösser ist denn unser Herz, und erkennet alle Dinge.“ Vielmehr scheint v. 19 „daran ff.“ sich auf das in v. 18 Gesagte zu beziehen und hinter *τῆς καρδίας ἡμῶν* ein Punkt zu setzen. Dann v. 20: „Denn wenn uns unser Herz nicht verdammt, so erkennet doch, weil er grösser ist, Gott Alles.“***)

*) Zwingli: „Der viehische Mensch.“ Die züricher Bibel: „Der sinnliche Mensch fasst die Dinge nicht, die des Geistes Gottes sind, denn sie sind ihm eine Thorheit und er kann sie nicht erkennen, denn sie werden geistlich beurtheilt; der geistliche aber beurtheilt zwar Alles, er selbst aber wird von keinem beurtheilt.“

**) Die züricher Bibel: „Dass, so wir im Leibe daheim sind, wir ferne von dem Herrn auf der Wanderung sind.“

***) De Wette: „Auch erkennen wir daran, dass wir aus der Wahrheit sind und können unsere Herzen vor ihm beruhigen. Denn, wenn uns unser Herz nicht

Aus dem alten Testamente nur zwei Stellen. Ps. 84, 7 heisst es bei Luther: „und die Lehrer werden mit viel Segen geschmückt"; im Text aber: „mit Segen bedeckt es (das vorher erwähnte Thal) der Regen." מוֹרֶה heisst zwar auch „der Lehrer", denn יָרָה heisst „besprengen" und „lehren"; allein hier ist von Brunnen und Fruchtbarkeit die Rede. Daher richtig die züricher Bibel: „Die durch das Jammerthal gehen, sie machen es zum Brunnen, ja mit Segen bedeckt es der Spätregen." Ps. 16, 10 ist nur nach Luther's Uebersetzung eine Beweisstelle für das Fortleben nach dem Tode: „Du wirst meine Seele nicht in der Hölle lassen: und nicht zugeben, dass dein Heiliger verwese." Allein שַׁחַת bedeutet „Grube", „Grab", daher ist der Sinn nur: „er wird mich nicht sterben lassen." De Wette: „Denn Du überlässt meine Seele nicht dem Scheol und lässest Deine Frommen nicht schauen das Grab."

Nicht minder als die Worterklärung wird nun 2) die Sacherklärung an brauchbarem Stoff für die praktische Exegese ergiebig sein. Die gelehrte Sacherklärung sucht ein inneres Factum im Schriftsteller als ein aus seinem weiteren Gedankenkreise, sowohl dem ihm gegebenen als auch besonders dem ihm eigenthümlichen, herausgenommenes zu begreifen. Sie hat also auf den ganzen Gedankenkreis des Schriftstellers einzugehen und den übergeordneten Hauptgedanken wie den mit anklingenden Nebengedanken aufzusuchen. Alles, was zu dieser Erläuterung dient, wird auch der praktischen Auslegung zu Gute kommen. Aehnlich kann auch ein erzähltes historisches Factum durch die Sacherklärung, indem sie es in seinem weiteren Zusammenhange erkennen lässt, mit weiteren Zügen und Beziehungen bereichert werden, welche seine praktische Behandlung d. h. seine Vergleichung mit der Gegenwart mannigfaltiger und dadurch lehrreicher und anregender machen kann. Wie es also bei Texten aus apostolischen Briefen nie ohne Gewinn sein wird, die Parallelstellen desselben Schriftstellers sorgfältig zu vergleichen, so wird auch bei evangelischen Texten durch das fleissige Heranziehen der übrigen Berichte über dasselbe Factum die Situation lebendiger erkannt und damit die praktische Anwendung beziehungsreicher werden. Oft können selbst anscheinend ganz entlegene und bloss gelehrte Bemerkungen für die An-

verdammt, weil Gott grösser ist als unser Herz, so kennt er auch Alles." Lücke v. 19 sagt: Nur wenn wir uns ächter Bruderliebe bewusst sind, sind wir aus der Wahrheit und können unser Herz beruhigen. Darauf fügt der Apostel hinzu: „Denn, wenn das Gegentheil stattfindet, wenn unser Gewissen uns des Mangels an Bruderliebe anklagt, so ist Gott grösser als unser Herz und vor seiner Allwissenheit giebt es keine Beruhigung für das anklagende Gewissen." Das zweite ὅτι ist nach Lachmann zu streichen.

wendung sehr lehrreich und folgenreich werden. So ist z. B. Matth. 22, 12. die sacherklärende Bemerkung, dass im Orient die „hochzeitlichen Kleider" von den Gästen nicht mitgebracht sondern ihnen geliefert werden zu pflegten, für die ganze Auslegung der Parabel sehr wichtig. Bei Luc. 18, 12 „ich faste zwier in der Woche", muss man wissen, dass das mosaische Gesetz nur ein einmaliges Fasten im Jahre forderte.*) Erst auf dem Grunde der Wort- und Sacherklärung kann dann 3) durch Aufsuchen von Analogien in der Weise des allegorischen Interpreten und durch Anwendungen auf Späteres weiterer homiletischer Stoff herangezogen werden. Immer aber wird die Anknüpfung des Neuen an das Alte auf Grund irgend einer Aehnlichkeit von beiden geschehen, zugleich aber auch immer die zwischen beiden bestehende Unähnlichkeit berücksichtigt werden müssen. (Vgl. § 20.)

§ 21.
Historische Texte.

Die alte Unterscheidung der Texte in historische und didaktische reicht nicht überall aus, theils weil viele Texte gemischt sind, Facta und Belehrungen enthalten, theils weil auch jedes belehrende Wort als ein Factum seines Urhebers, also dann als historischer Text behandelt werden kann. Indessen in den meisten Fällen werden sich doch die Texte danach unterscheiden, dass die einen vorwiegend sich mit der Beschreibung eines Factums befassen, an welches sich erst durch eine weitere Vermittelung Worte der Anwendung anknüpfen lassen, während die anderen selbst schon predigtartig vorwiegend Belehrungen enthalten. Wir behalten daher für die ersteren die Bezeichnung historische Texte und für die letzteren die Bezeichnung didaktische Texte bei. Verwandt ist die Eintheilung der Texte in Evangelien und Episteln, nur dass diese zugleich auf die Eintheilung

*) Vergl. Schleiermacher's Predigt über Matth. 27, 46 [Bd. II, p. 399 ff.] geht davon aus, dass es vielen aufmerksamen Christen immer schwer geworden, sich diese Worte („Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen!") in dem Munde des Erlösers zu denken; und findet den wahren Aufschluss hierüber darin, dass die Worte nicht Christi eigen, nicht unmittelbar und ursprünglich der Ausdruck seines eigenen Zustandes sind; sondern fremde Worte, die er nur auf sich überträgt und anwendet. Thema: Wir wollen sehen, was diese Worte uns von dem Gemüthszustande des Erlösers in diesen seinen letzten Augenblicken kund thun. 1) Aus der Anwendung des Ps. 22 geht hervor, wie wenig der Tod, den er jetzt zu leiden im Begriff stand, eigentlich für ihn bedeutete. 2) Aus den Worten ist zu ersehen, auf welche Weise der Erlöser das Gefühl menschlicher Schmerzen und Leiden mit uns getheilt hat. 3) Wie sich uns in diesen Worten des Erlösers seine vertraute Bekanntschaft mit den heiligen Schriften seines Volkes zu erkennen giebt."

des Wortes Gottes in Gesetz und Evangelium zurückweist. Freilich soll aus den einen Texten nicht etwa bloss Gesetz und aus den anderen bloss Evangelium geschöpft werden; allein eine verschiedene Behandlungsweise wird doch nöthig sein, um das eine wie das andere aus historischen oder aus schon didaktischen Texten zu schöpfen: im Allgemeinen nämlich eine mehr vermittelte bei den ersteren, eine unmittelbarere bei den letzteren.

Was nun zunächst die Behandlung historischer Texte betrifft, so kann man geschehene Dinge entweder von einem religiösen oder, wenn es menschliche Handlungen sind, von einem ethischen Standpunkte ansehen. Im ersteren Falle betrachtet man sie als Werke und Thaten Gottes und kann demnach die göttliche Absicht, das *μυστήριον*, die Idee, welche darin liegen sollte, aufsuchen und sie somit auch als eine Verkündigung des göttlichen Wesens und des göttlichen Willens (und zwar sowohl des Gesetzes als des Evangeliums) betrachten. So können sie an alle göttlichen Eigenschaften: Macht, Weisheit, Gerechtigkeit, Güte u. s. w. erinnern oder auch, wenn sie tragischer Art sind, zu Glauben, Ergebung und Vertrauen auch gegen den äusseren Anschein auffordern. Im zweiten Falle fragt man nach den Gesinnungen und Absichten der Menschen, welche eine Handlung vollbringen. Auch was sich hier findet, kann zu einer Verkündigung von Gesetz und Evangelium werden. So besonders, wenn auf diesem Wege der Sinn Christi, die Fülle des Geistes und der Liebe in ihm erkannt wird, so aber auch (freilich nur in Beziehung auf das Gesetz) positiv und negativ bei anderen, besonders in ihrem Zusammenhange mit Christus vorgeführten Personen.

Insonderheit werden zunächst in den Grundthatsachen*), welche der Gegenstand der christlichen hohen Feste sind, Thaten und Gaben Gottes zu erkennen, also auch in den sie berichtenden Texten durch die bloss entwickelnde Auslegung und Auffassung aufzuzeigen sein. Hier ist also die religiöse Behandlung am Platze; eine ethische würde nicht festlich und freudig genug und schon ein Ablenken vom nächsten Gegenstande sein. Bei relativ geringfügigeren Thatsachen dagegen kann beiderlei Behandlung geeignet sein. Was sich hier als von Christus selbst geschehen erkennen lässt, wird nicht nur für Gesetz und Evangelium gehaltvoll sein und es wird, wie es in den Evangelien selbst ausgesprochen ist (Matth. 9, 8), dass die Menschen Gott gedankt hätten für solche Kraft, die er den Menschen gegeben, sich nicht nur Freudigkeit und Dank daraus mittheilen lassen, sondern auch wegen der Erscheinung des göttlichen Geistes darin

*) Palmer p. 99 ff.

οὐ . . . ἐκ μέτρου (Joh. 3, 34) zugleich zu einer Betrachtung in der ersteren Weise führen. In dem, was sich an anderen Personen kund giebt, wird besonders ihr Verhältniss zu Christus, das Mass ihrer Hingebung oder ihres Widerstrebens nach höchst mannigfachen Unterschieden gehaltvoll und lehrreich sein, da diese Unterschiede wiederkehren können. Gerade hier bringt es für die fruchtbare Textesbehandlung grossen Gewinn, wenn man sich lebendig in die Zustände des damaligen jüdischen Volkes, in alle Neigungen und Bestrebungen der Einzelnen und der Parteien zu versetzen und sie sich anschaulich zu machen weiss. Jeder Zug wird sich hier benutzen lassen, auch in unscheinbaren Nebenumständen wird man oft Uebergänge zu bedeutenden Gedanken finden können, ja die öftere Benutzung derselben Perikopen wird geradezu zu solcher künstlicheren Benutzung nöthigen.

Verschieden von dieser zwiefachen Behandlung historischer besonders evangelischer Texte ist noch eine dritte, welche der Form nach der allegorischen Auslegung und der Parabelauslegung verwandt ist. Sie besteht darin, dass die Belehrung und Anwendung nicht durch die geschichtliche Bedeutung eines Factums, nicht durch dessen wirkliches Geschehensein sondern nur durch Uebertragung von Aehnlichkeit zwischen demselben und solchen Gedanken, welche zur Erbauung geeignet scheinen, vermittelt wird, oder dass der Text behandelt und angewandt wird, als wäre er ein Gleichniss. Dieses Verfahren tritt schon ein, wenn ein Wort, welches in seinem Zusammenhange einen specielleren Sinn hat, zum Ausdruck eines allgemeinen Gedankens gleichsam zu einer Sentenz gemacht wird, weil auch hierbei eine Aehnlichkeit übertragen wird. Bei dieser Behandlung kann die Aehnlichkeit eine nähere und eine entferntere sein, sie kann aus dem Ganzen einer Erzählung oder nur aus einzelnen Zügen derselben geschöpft sein. Immer aber wird doch dadurch der Standpunkt der eigentlichen Auslegung im engeren Sinne verlassen und eine Kunstform, die bisweilen sehr lehrreich, anschaulich und eindringlich werden kann, an die Stelle gesetzt. Sie ist berechtigt für die Predigt, da diese ja nicht auf die strenge Auslegung beschränkt ist, berechtigt besonders dann, wenn auch der daran geknüpfte und dadurch erläuterte Inhalt nach anderen Schriftstellen christlich und erbaulich ist.*) Die natürlichste

*) Palmer p. 91: „Je mehr eine Thatsache auf der Peripherie der Heilsgeschichte liegt, je weniger also gerade von ihr insbesondere eine absolute Nothwendigkeit prädicirt werden kann, um so eher ist es denkbar, dass der subjectiven Begabung, das Leibliche als Bild des Geistigen anzuschauen, ein gewisser Spielraum bleibt. Dies macht, dass, während die ganze, einmal in die Welt eingetretene Heilsgeschichte mit ihren Einzelheiten eine symbolische Natur neben und in ihrer unmittelbaren Bedeutung hat, doch die hierauf bezügliche Deutung nie

und oft kaum vermeidbare Uebertragung beruht hier auf der Aehnlichkeit, welche stattfindet zwischen Ereignissen, in welchen die evangelische Geschichte Christum in seiner Einwirkung auf seine Umgebung zeigt, und zwischen den Wirkungen, welche von Christus auch in jeder späteren Zeit ausgehen.*) Dies gilt vorzüglich von den

mit der Sicherheit auf alles Einzelne kann ausgedehnt werden, wie die einfache Anwendung. Und wo dies wirklich geschieht, da muss es sich am Prüfstein des objectiven Geistes der Kirche bewähren; was richtig getroffen ist, das wird der Gemeinde, und gerade den Bibelkundigsten in ihr am meisten einleuchten, das wird auch einer spätern Zeit, sofern sie anders nicht überhaupt den Sinn für biblisch-Symbolisches verloren hat und in absolute Nüchternheit und Kälte versunken ist, nicht als veraltet erscheinen, sie wird darin denselben Geist erkennen, der sich in der Schrift, im alten Testamente zumal, so oft unverkennbar eine symbolische Hülle umgeworfen hat. Was aber ein müssiges Spiel ungeregelter Phantasie, ein Haschen nach geheimen und wundersamen Beziehungen, ein Hinausgehenwollen über die einfache, klare Schriftwahrheit zu seiner Quelle hat, das wird, wenn es auch einen augenblicklichen Schimmer von sich giebt, doch bald veralten und so vom Geiste der Kirche gerichtet werden. Hiermit ist, wie uns dünkt, bereits Jedem, der zu solcher Auslegung Lust trägt, zur heil. Pflicht gemacht, Mass und Ziel zu halten; und es muss bei dem Spruche des Hyperius (de form. conc. p. 56) sein Verbleiben haben: Nec ego tironi autor esse velim, ut in effigendis allegoriis multum se fatiget. Man kann sich in eine Methode der Art so sehr verlieben, dieselbe so sehr für das einzig Wahre, Schöne und Gute halten, dass man allmählich mit dem Willen auch die Fähigkeit verliert, einen Gedanken so, wie die Schrift ihn ausspricht oder anregt, frei und ohne solche Zuthat zu entwickeln. Auch ist nicht zu zweifeln, dass die Gemeinde, die von jeder biblischen Geschichte eine allegorische Erklärung zu hören bekommt, binnen Kurzem dessen müde wird und eine einfache Erklärung zurückwünscht." Bis zu welchem Unsinn eine solche allegorische Auslegung sich versteigen kann, zeigen drei im Jahre 1863 zu Nordhausen erschienene Predigten 1) über Matth. 21, 1—11: „Wie der Herr einzog in Jerusalem, so wir heute in's neue Kirchenjahr und einst in's ewige droben"; 2) über Luc. 19, 1—10 eine Kirmesspredigt. Die dritte über 1 Mos. 6, 11—22 führt die Parallele der Arche Noäh durch mit der Kirche und dem Kirchlein in Sollstedt; „denn beide sind sich ähnlich." Vergl. Prot. Kirchenztg. 1863, No. 40. Die Recension von A. Schweizer: „Dass so die Bibel behandelt wird wie ein Caleidoscop, welches beim Hin- und Herwenden immer neue Bilder zeigt, die Ehrfurcht vor der Bibel aber in's Gegentheil verwandelt werden muss, dass diese Anlehnung an den Text dem sonst erbaulichen Gedanken nur schadet und die ganze Textbenutzung aus blossen Einfällen besteht, können wir nicht übersehen. Die oft guten, praktischen Gedanken werden an halsbrechende Vergleichungen geknüpft, vor welchen jeder Rest guten Geschmackes untergeht. Bei alledem würde Niemand überrascht, wenn unser Prediger gelegentlich irgendwo zum Hofprediger vorrücken sollte; denn diese Predigtweise gehört zu den von Oben restaurirten Kernliedern und alten Liturgien. „Wächter, ist die Nacht bald hin? Noch nicht!"

*) Nicht aber scheint es berechtigt, mit Palmer p. 86, 90 und 101 eine besondere mystisch-symbolische Auslegung auf den Christus in uns von sonstiger allegorischer Deutung zu unterscheiden.

Wundererzählungen insbesondere von den Heilungsgeschichten. Wie die Kirche den Ruf der Kranken nach leiblicher Hülfe: κύριε ἐλέησον, als eine allgemeine Bitte um die nicht leibliche Hülfe, welche Gott und Christus allen Späteren gewähren sollen, sich angeeignet hat, so wird auch die Predigt zu derselben Uebertragung eines solchen einzelnen äusseren Erfolges auf die allgemeinen und bleibenden geistigen Verhältnisse eines Jeden zu Gott und Christus berechtigt sein.*) Schon Christus selbst, wenn er Joh. 6 von der Speisung der Fünftausend zu Reden über geistige Speise und über das Brot des Lebens übergeht, oder wenn er Sinnliches aus der sichtbaren Welt herausgreift, damit daran Höheres gelernt werde, macht denselben Uebergang, ja alle Parabelform beruht auf diesem Uebergange.**)

§ 22.

Didaktische Texte.

Parabeln.

Die didaktischen Texte wird man danach unterscheiden müssen, ob sie lehrende Worte Christi oder apostolische oder alttesta-

*) Nitzsch, „System der christl. Lehre" p. 105: „Die historische Erkenntniss enthält oft selbst das Gebot, zuweilen wenigstens kein Verbot solcher mehrfachen Entwicklung des Einigen Sinnes in sich. Und theils muss das Bedürfniss derselben im alten Testamente als dem Behältnisse der Keime des neuen Testaments sehr stark eintreten, theils wird der Glaube an die innige Verbindung des Einigen göttlichen Wortes und Geistes mit der Schrift bei individuellem Schriftgebrauche sie nicht entbehren können."

**) Unter Schleiermacher's Predigten finden sich sehr gute Beispiele zu jeder dieser drei Behandlungsweisen, z. B. zur ersten [Erste Samml. No. VII] über Luc. 16, 19—31 die Parabel vom reichen Mann und dem armen Lazarus. „In den Schicksalen zweier Menschen legt sich uns alles vor Augen, was in dem Laufe der Welt sich auf die göttliche Gerechtigkeit bezieht: wir sehen 1) die grösste Ungleichheit in Absicht auf äusseres Glück und Wohlstand, welche sonst den Menschen auf dem Schauplatz dieser Welt jene Eigenschaft des Höchsten verhüllt; — 2) Das verschiedene Schicksal der Menschen in dem künftigen Zustande; — 3) Die Ansprüche, welche die Menschen in Absicht auf die Vertheilung der nöthigen Hülfsmittel und Anleitungen zur Besserung an die Gerechtigkeit Gottes zu machen pflegen." — Zur zweiten [Dritte Samml. No. IV] Joh. 7. 40—53. „Von dem Vorurtheile des Buchstaben und dem Vorurtheile des Ansehens." — [No. V] Matth. 20, 20—28. „Von dem Schmerz des Erlösers über die Bitte der Mutter der Söhne Zebedaei. — [No. VII] Joh. 21, 2—23. „Das Zusammensein der Jünger unter sich und mit dem Erlöser, als Vorbild unseres vertrauten Lebens mit unsern Freunden." — Zur dritten [Zweite Samml. No. VIII] Joh. 2, 1—11. „Wie unter der Leitung Gottes statt des Gemeinen und Niedrigen das Edlere in der menschlichen Gesellschaft pflegt die Oberhand zu gewinnen." Vergl. auch die Beispiele bei Palmer p. 105 ff.

mentliche Aussprüche sind. In den ersteren wird in unmittelbarster Weise Gesetz und Evangelium verkündigt, die letzteren dagegen sind selbst schon Aneignung, selbst schon homilienartig.*)

Oft werden die Reden Christi wieder eine Behandlung wie die der historischen Texte nöthig machen oder selbst historische Texte sein, theils wenn sie, wie z. B. sehr oft bei Johannes, durch ihren Inhalt wieder auf die Person Christi zurückführen, theils indem sie Thaten und als solche Zeichen seiner Gesinnung sind. Keineswegs aber sind ausgesponnene parabolische Reden Christi als historische Texte zu behandeln. Sie sind vielmehr eigentliche Lehrtexte, bestimmt, entweder überirdische Verhältnisse approximativ oder diesseitige, religiöse und ethische, erschöpfend verständlich zu machen.

Im ersteren Falle ist eigentlich gar keine Deutung möglich, weil der Text selbst als Ersatz und Nothbehelf für die noch nicht erreichbare, adäquate Erkenntniss dient. (Die Vollendung des Reiches Christi als γάμος — das Hinausgeworfenwerden in die äusserste Finsterniss —, das Unkraut unter dem Weizen aufwachsend bis zur Ernte —, die Kluft zwischen dem Reichen und dem armen Lazarus nach dem Tode —, Schafe zur Rechten, Böcke zur Linken u. a. m.) Hier kann nur darauf verwiesen werden, dass statt des nicht ganz erkennbaren Gegenstandes bekanntere und verständlichere Gegenstände und Vorgänge, in welchen Aehnlichkeit und Unähnlichkeit ungeschieden sind, gegeben seien. Es kann höchstens durch Weglassung einiges Sinnlichen eine approximative aber niemals ganz erschöpfende Deutung versucht werden, und auch diese Deutung wird noch Bilder gebrauchen müssen, wie denn in einigen Fällen dieser Art Christus selbst, wenn er aufgefordert wird, den Sinn einer Parabel zu deuten, nur andere bildliche Bezeichnungen substituirt (vergl. Matth. 13, 36—43) und darum auch am Schluss der Deutung noch die Formel wiederholt, welche auch sonst die Parabel bezeichnet: „Wer Ohren hat zu hören, der höre!"

Ist dagegen das durch die Parabel verdeutlichte geistige Verhältniss ein irdisches, besonders ein ethisches, also von der Art, dass es völlig erkennbar und bestimmbar ist, dann ist auch eine Deutung möglich. Und zwar ist immer zunächst für den Hauptgedanken und die Hauptabsicht der Parabel eine vollständige Erklärung zu suchen. Ausser diesem Hauptgedanken werden aber die Parabeln, aus dem Leben gegriffen wie sie sind, auch noch weitere Anwendung auf verwandte Nebengedanken zulassen. Dies kann freilich auch zu Misgriffen führen, wenn man glaubt, in einer Parabel sei jeder einzelne

*) Vergl. 1 Cor. 7, 10, 12, wo Paulus selbst seine und Christi Autorität unterscheidet.

Zug bestimmt, übertragen zu werden. Vielmehr wird es in der Regel nur auf einen Hauptgedanken abgesehen sein, neben welchem noch Anderes unähnlich und unübertragbar bleibt. (Vergl. z. B. die Parabel vom ungerechten Richter.)*) Noch weniger darf über die in der Parabel redend oder handelnd eingeführten Personen, als existirten sie wie Individuen, allerlei über die Parabel hinaus ausgesagt und vermuthet werden. Sie existiren ja doch nur genau so weit als das Wort Christi reicht.

Was aber ferner die didaktischen Texte betrifft, welche nicht Aussprüche Christi, sondern der Apostel sind, so stehen diese schon insofern zur Predigt in einem andern Verhältniss als ihr Charakter im Allgemeinen schon der auslegenden und fortentwickelnden Predigt verwandter ist. Bei diesen wird nur ausnahmsweise statt auf den Inhalt vielmehr auf den Redenden gesehen, also der epistolische Text wie ein historischer behandelt werden können. Gewöhnlich wird der Inhalt desselben ohne Weiteres entweder ganz oder doch theilweise Hauptinhalt auch der Predigt werden müssen und je enger die Verbindung, je grösser die Identität von Predigt und Text ist, desto natürlicher und sachgemässer wird es sein. Oft werden Thema und Theile oder unter einem zusammenfassenden Thema wenigstens die letzteren sich wörtlich aus dem Texte entnehmen lassen.**) Dies wird besonders dann fast immer geschehen können, wenn der Text selbst Einheit hat. Ist dies nicht der Fall, so wird die Predigt entweder die höhere Einheit, welche seine Theile verbinden kann, suchen und danach das Thema bestimmen müssen, oder nach anderen Bestimmungsgründen den geeignetsten der verschiedenen Gedanken ausheben und sich daran allein halten dürfen. Das Nähere hierüber werden wir im zweiten Abschnitte zu besprechen haben.

---

*) Man muss sich die biblischen Parabeln nicht wie moderne Parabeln entstanden denken d. h. nicht so, als ob zuvor eine abstracte Idee, ein geistiges, innerliches Verhältniss da wäre, zu welchem, um es verständlich zu machen, ein analoges Vehikel im Sinnlichen gesucht wird, sondern umgekehrt: der sinnliche, äusserliche Vorgang ist früher vorhanden gleichsam wie ein Text mit buchstäblicher Bedeutung und dessen bekannte und zugegebene Wahrheit wird benutzt, um ein analoges geistiges Verhältniss nicht nur zu beleuchten sondern auch zu empfehlen, so dass also der Weg vom Bekannten zum Verborgeneren und Tieferen eingeschlagen wird.

**) Z. B.: „Selig sind die Todten, die in dem Herrn sterben; 1) Sie ruhen von ihrer Arbeit, 2) ihre Werke folgen ihnen."

§ 23.

Wahl der Texte.

Vorgeschriebene oder frei gewählte?

Für die Predigt in den Sonn- und Festtagsgottesdiensten des Kirchenjahres können die biblischen Texte entweder durch das Kirchenregiment vorgeschrieben sein oder der Wahl des Predigers freigegeben werden. Welches vorzuziehen sei, darüber sind die Meinungen noch immer verschieden.

Für die vorgeschriebenen Texte lässt sich anführen, dass durch dieselben der Charakter des Kirchenjahres am sichersten ausgedrückt werden kann und zwar mit einer die ganze Landeskirche verbindenden Gemeinsamkeit, dass die regelmässige Wiederkehr derselben gehaltvollen, dem Charakter des Kirchenjahres entsprechenden Texte in der Gemeine eine nähere Bekanntschaft mit ihnen und eine gewisse Anhänglichkeit für sie erwecken kann*), dass manches an solchen gegebenen Text angeknüpfte Wort der Ermahnung und Zurechtweisung ungesuchter erscheinen und schon darum wirksamer sein wird, endlich auch dass manche Prediger, wohl nicht bloss aus tadelnswerthen Gründen**), über einen vorgeschriebenen Text besser und leichter eine Predigt zu Stande bringen, als wenn sie über dem Auswählen des Textes die beste Kraft und Zeit verlieren.***)

Zu den Nachtheilen und Schwierigkeiten der vorgeschriebenen Texte aber gehört es, dass sie, wenn sie selbst einheitslos sind, auch die Zusammenfassung zur Einheit erschweren und jedenfalls durch den öfter wiederkehrenden Gebrauch zu einer entfernteren Anknüpfung der Predigt an den Text und zum theilweisen Nichtbenutzen des Inhaltes

*) Palmer p. 387: „Schon die feste Ordnung an sich ist etwas, das in Dingen des Cultus jeder möglichen Willkür vorzuziehen ist. Die Predigt selbst repräsentirt das freie, persönliche Element, der Text aber ist eben der Ring, durch welchen dieses sich mit dem Cultus verkettet, und dieser will feste Normen. Zumal in Betracht der Einheit, wenigstens einer Landeskirche, ist es von Werth für alles kirchliche Bewusstsein, zu wissen: in dieser Stunde ergehet Ein Gotteswort in vielen Zungen an alle Gemeinden; wo ich eine Kirche betreten mag, ich höre einen Bibeltext. Und jedes Band, das die kirchliche Einheit fester schlingt, ist uns werth, zumal in diesen Zeiten."

**) Vergl. Schleiermacher, „Prakt. Theol." p. 243: „Es giebt keine üblere Situation des Geistlichen, als wenn er produciren soll und ist in einem Herumrathen begriffen, worüber er predigen soll. . . . Je weniger der Geistliche in dieser Hinsicht sich selbst vertrauen kann, desto nothwendiger ist es ihm, dass er sich so sehr als möglich dem Zustande der Willkür entreisse."

***) Vergl. die Gründe für und gegen vorgeschriebene Texte bei Harms I, p. 67 ff.

desselben nöthigen können, was zwar an sich nicht verwerflich ist, aber leicht die Gewohnheit zur Folge hat, dass man den Text überhaupt wenig benutzt.*)

Dem gegenüber gewährt nun doch auch die freie Wahl der Texte nicht geringe Vortheile. Worin diese bestehen, lässt sich am besten gleich an den Regeln zeigen, die etwa bei der Auswahl des Textes zu beobachten sind. Es kann und soll nämlich hierbei sowohl nach materiellen als auch nach formellen Vorzügen gestrebt werden. In ersterer Hinsicht gelten für die Auswahl des Textes alle Bestimmungsgründe für den Predigtstoff überhaupt, dass er geeignet sei, den Zweck der Erbauung zu fördern, und zwar näher dadurch, dass er reich an Wort Gottes und dem Bedürfniss der Gemeine, der Eigenthümlichkeit des Predigers und der Zeit des Kirchenjahres gemäss sei. Giebt es also Aussprüche in der heil. Schrift, welche nicht so reich sind an Wort Gottes als andere (und es giebt deren z. B. Kohel. 2, 15—18; 3, 9, 19, 20; 7, 17; Ps. 69, 28; 109, 7 u. a.) oder solche, welche leicht miszudeuten sind oder unerbauliche Nebengedanken erwecken (z. B. in Prov. 7 oder aus dem Hohenliede), so sollen diese nicht zu Predigttexten gewählt werden. Ebenso wenig aber auch schwierige und dunkle Texte, etwa z. B. aus der Apokalypse, bei deren künstlicher Erklärung Zeit und Mühe aufgewendet werden muss, welche bei besserer Wahl für die Predigt selbst gewonnen werden könnte. Auch ist schon um der Wahrheit und um der gebildeteren Zuhörer willen darauf zu achten, dass der Text das, was er zu enthalten scheint, nicht etwa bloss durch einen Uebersetzungsfehler enthalte. Er muss ferner den kirchlich gegebenen Formen, den Zeiten des Kirchenjahres sich anschliessen. Wo aber diese selbst z. B. in der Trinitatiszeit weniger bestimmt sind, wird, wie dies auch bei neu vorzuschreibenden Texten stets angestrebt wird, dafür zu sorgen sein, dass nicht jede Predigt einzeln und losgerissen für sich stehe, sondern dass ein gewisser Plan und Zusammenhang sie unter einander verbinde. Auch das ist eine kirchliche Rücksicht, dass man den Text in der Regel aus kanonischen Büchern und nicht aus den Apokryphen nehmen sollte. Denn nicht ohne inneren Grund hat die Kirche zwischen beiden unterschieden und die spätere Zeit, aus welcher die letzteren stammen, sich selbst den höheren, göttlichen Geist abgesprochen. Auch das neue Testament schliesst sich viel enger an

*) G. Baur [„Grundzüge der Homiletik"] fordert: „Die Vertheilung des Predigtstoffes auf das Kirchenjahr muss der Art sein, dass innerhalb desselben die Summe der christlichen Hauptwahrheiten zur Verhandlung kommt." Danach wären denn auch die Texte zu wählen, für deren Vorgeschriebensein spricht, dass dasselbe den Prediger hindert, sich nur in Lieblingsmaterien zu ergehen.

das alte Testament an, als an die ihm der Zeit nach weit näher stehenden Apokryphen.

Die formalen Vorzüge, welche bei der Wahl des Textes in Anschlag zu bringen sind, ergeben sich aus dem Verhältniss des Textes zur Predigt. Es ist darauf zu sehen, dass Text und Predigt möglichst eng zusammenpassen, und dass der erstere nicht erst auf Umwegen zugerichtet werden muss. Der Text darf nicht mehrere sondern nur einen Hauptgedanken hervorheben und zwar den, welchen die Predigt behandeln will. Er darf nicht zu lang und nicht zu kurz sein. Nicht zu kurz: denn ein blosses biblisches Motto leidet selten eine eigentlich fruchtbare Behandlung*); nicht zu lang, denn ein zu langer Text enthält leicht zu viel entbehrliche Nebengedanken. Diese letztere Schwierigkeit wird sich auch dem Predigen über ganze Kapitel oder über ganze Bücher entgegenstellen. Bei dem vorwiegend belehrenden Charakter solcher fortlaufenden Betrachtungen über ganze biblische Bücher werden dieselben sich besser für Wochen-, Früh- und Nachmittagsgottesdienste als für den sonntäglichen Hauptgottesdienst der Gemeine eignen.

Was im Uebrigen das Verfahren bei der Auffindung von Texten betrifft, so gilt auch hier die Regel, dass man die ungesucht sich darbietenden nicht verloren gehen lasse. Das ungesuchte Finden von Texten, über welche man zu predigen Lust hat, wird immer ein gutes Zeichen dafür sein, dass man wohl etwas darüber zu sagen haben werde, was der Rede werth ist.

§ 24.

Fortgang der Meditation.

Wie wichtig auch das fortwährende Sammeln von Gedanken für die Predigt ist (§ 19), im einzelnen Falle muss es sich in besonders concentrirter Weise erneuern.**) Wie aber dabei zu verfahren ist, dar-

*) Eigentlich wird damit auch in etwas die ursprüngliche Form und Bestimmung der Predigt verlassen, nach welcher sie sich an eine biblische Lection als erklärender und anwendender Zusatz anschliessen soll. Schon der Name textus erinnert daran, dass er auch ein Complex von Gedanken sein soll. (Palmer.)

**) J. H. A. Ebrard, „Vorlesungen über prakt. Theol.“, Königsberg 1854, p. 320: „Die erste und schwierigste und allerwichtigste Arbeit ist die Meditation. Wer es mit der Meditation leicht nimmt, wer sich die Meditation keine saure Arbeit kosten lässt, der wird nie eine ordentliche Predigt zu Stande bringen.“ p. 321: „Das ist keine Arbeit, die schnell abgemacht werden kann; diese Gedanken müssen den Prediger auf einsamen Spaziergängen, in der Dämmerung, im Bette vor dem Einschlafen begleiten und beschäftigen; er muss ruhig darüber brüten und es nicht erjagen wollen; denn die besten Gedanken kommen ungerufen.“

über wird sich wenig sagen lassen, da die Hülfs- und Beförderungsmittel bei den Einzelnen sehr verschieden sein werden.

Das Verbinden der drei Rücksichten auf Erbaulichkeit überhaupt, auf Angemessenheit zu historisch gegebenen Zuständen und auf die gegebene Cultusform, das abwechselnde Ausgehen von jeder einzelnen von diesen Rücksichten kann die Meditation einleiten und schon bereichern. Dieser muss man zuerst versuchsweise, gleichsam träumerisch und passiv von verschiedenen Standpunkten aus oder nach vorläufig angesetzten Zielen hin nachhängen, selbst schreibend, wenn dies eine Hülfe der Gedankenentwickelung ist, muss dies auch zu verschiedenen Zeiten wiederholen und darum schon früh genug damit anfangen, damit die drängende Zeit nicht die Ruhe und den Erfolg dieses halb passiven aber producirenden Zustandes störe. Die Ausführung kann, wenn die Vorarbeiten recht reichlich vollendet sind, desto eher rasch nach einander aus einem Guss versucht werden. Wer aber ohnehin schon, wie jeder sollte, an solches bloss erfindende, eigenen Gedanken nachhängende Meditiren und Schreiben gewöhnt ist, wird aus dem sich ansammelnden Vorrathe von Gedanken und Schriftworten Gehaltvolles und Bedeutendes, welches er nicht erst zu suchen braucht, schon besonders nach der Rücksicht auf die Empfänglichkeit und das Bedürfniss seiner Gemeine auswählen können. Anfangs muss also der Stoff nicht allzufrüh begrenzt werden, man muss bald diesen, bald jenen Gedanken vorläufig eine Strecke verfolgen. Manches so Gefundene, auch wenn es nachher für diesmal unbenutzt bleibt, wird für künftige Fälle aufbewahrt werden können. Daher soll man auch nicht gerade damit anfangen, dass man sich vor Allem ein Thema und die Theile sucht. Zuerst suche man nur Stoff genug zusammen, damit man daraus wählen und einen beherrschenden Gedanken herausheben kann. Wenn man vor Allem ein Schema oder ein Fachwerk auszumitteln sucht, ist man in Gefahr, dass man nachher bei der Ausführung in Leerheit verfällt. Hebt sich aber bei solcher Meditation erst ein Gedanke als der bedeutendste und diesmal geeignetste über die übrigen heraus, so muss man eilen, ihn sogleich auch mit einem Texte in Verbindung zu setzen*), damit die weitere Meditation zugleich mit der Textentwicklung und möglichst als eins und dasselbe erfolge und so der Fehler einer nachherigen bloss gewaltsamen Anknüpfung an einen spät hinzugebrachten Text vermieden werde. Bei diesem Auswählen des Textes

*) Ebrard a. a. O. p. 322: „Dazu gehört Bibelstudium, Bibelkenntniss, Bibelbelesenheit. Der Gebrauch einer Concordanz (deutsch: Eselsbrücke) nützt nicht nur nichts, sondern schadet. Einen passenden, wahrhaft congruenten Text zu suchen, ist eine Arbeit, und soll eine Arbeit und kein Spiel sein."

wird man leicht auf mehrere ähnliche Schriftstellen geführt werden, unter denen auch die, welche man nicht zum Text nimmt, doch wegen ihres verwandten Inhaltes für die Ausführung aufzubewahren sind. Von da an aber, wo man sich für einen Hauptgedanken und einen Text entschieden hat, wenn auch die Fassung des ersteren noch nicht bestimmt fixirt ist, ist nun auch sogleich auf Gliederung und Anordnung des Stoffes Bedacht zu nehmen und an die Stelle des unbestimmten Nachhängens und Verfolgens muss die Begrenzung und die strenge Abweisung des Fremden treten.

Endlich ist eine wichtige Regel, welche alle alten Homiletiken für die Meditation geben, nicht zu vergessen: dass man die Arbeit für die einzelne Predigt mit Lesen in der Schrift und mit Gebet anfange. Letzteres besonders auch, um des Zweckes der Predigt wieder eingedenk zu werden, sich von Anwandlungen der Eitelkeit zu befreien und sich bewusst zu werden, dass man nicht „von sich selber" sondern in einem aufgetragenen höheren Dienste redet, denn ohne dieses Bewusstsein giebt es hier auch keine berechtigte Freimüthigkeit. Dimidium studii bene precatus habet, das heisst nicht, dass das Gebet sonstige Anstrengungen ersetzen, sondern vielmehr, dass es die Arbeit beleben und verklären soll.*)

Zweiter Abschnitt.

Von der Anordnung. (Dispositio.)

§ 25.

Homilie und synthetische Predigt.

Schon durch die Entstehung der Predigt aus zwei Stücken, aus einem biblischen Text und aus Zusätzen dazu, ergeben sich gewisse Regeln für die Anordnung der Predigt. 1) Sie muss immer diese beiden Bestandtheile haben, 2) der Text als der Ausgangspunkt muss voranstehen und die Zusätze folgen, und 3) beide müssen zu einem Ganzen verbunden sein. Allein diese Verbindung kann nun auf sehr verschiedene Weise geschehen und schon daraus wie noch aus anderen Gründen können dann mannigfache Verschiedenheiten für die Anordnung der Zusätze zum Text folgen. Die weitere Gliederung dieser zu einer Einheit wird, da der Text unveränderlich ist, das Einzige sein, was

*) Vortrefflich spricht Augustin, „De doctr. christ." lib. IV, 15 darüber. Vergl. oben § 6, p. 752.

für eine weitere Gliederung und Gestaltung der Predigt zu einer Einheit überhaupt geschehen kann.

Diese Gliederung der Zusätze kann aber entweder abhängiger von dem voranstehenden Texte geschehen oder selbständiger von innen heraus unter einem hinzugebrachten oder doch (wenn er sich schon im Texte vorfindet) wenigstens mehr selbständig entwickelungsfähigen Hauptgedanken. Im ersteren Falle werden auch die Zusätze in ihrer Form und Anordnung sich enger an den Text anschliessen, im letzteren sich selbständiger bewegen und somit auch das Princip ihrer Anordnung mehr nur in sich selbst haben. Mit diesem noch ziemlich unbestimmten Gegensatze ist das Wesen des ebenfalls noch fliessenden Gegensatzes von Homilie und synthetischer Predigt bezeichnet.

Man pflegt den alten allgemeinen Namen der Homilie der besonderen Klasse von Predigten vorzubehalten, welche das ursprüngliche Wesen der Homilie, Zusatz zu einer Vorlesung aus der h. Schrift zu sein, am meisten auch in ihrer Form durch innigste Anschliessung an den Text darstellen. Man hat sie auch conciones textuales, analytische oder „textmässige“ Predigten im eigentlichen Sinne genannt.*) Dagegen mit dem Namen der synthetischen, freien, thematischen, systematischen oder eigentlichen Predigten**) bezeichnet man diejenigen, in welchen die Zusätze zum Text sich auch schon an sich und abgesehen vom Text zu einer Einheit zu gestalten und zu gliedern vermöchten, in welchen also die Form und Anordnung auch ohne den Text eine selbständig berechtigte ist.

Hiermit sind aber im Grunde nur in abstracto Klassen, Richtungen und Einseitigkeiten bezeichnet. Die Ausführung wird so oft genöthigt sein, ihre Anordnung nicht bloss aus dem Texte sondern zugleich auch durch eine selbstständige Gliederung der Zusätze unter einem Hauptgedanken zu suchen, — dass es oft schwer sein wird zu entscheiden, welcher Klasse eine, einzelne Predigt ihrer Form nach angehöre oder vielmehr, dass man oft wird entscheiden müssen, sie gehöre beiden an. Allerdings in extremen Fällen hört die Grenze auf, eine fliessende zu sein. Wenn z. B. an einen längeren Text, welcher selbst Mannigfaltiges enthält, in einer Paraphrase sich ebenso mannigfache und ungeordnete Zusätze anschlössen, so wäre dies unzweifelhaft die extreme Form der Homilie. Allein auf diese Weise gewönne man auch gar keine Einheit und es käme ein Conglomerat heraus, welches sich

*) Zeitschrift für Protestantismus von Harless, 1841. „Textuale“ und „thematische“ Predigt.

**) Schott schlägt vor, diese „progressive“ und die Homilien „regressive“ Predigten zu nennen.

durch Annäherung an rohe Unmittelbarkeit zu dem ganzen übrigen dasselbe umgebenden Kultus in Gegensatz setzte und schon hierdurch sowie durch die Einheitslosigkeit seines Inhaltes, welche keinen Totaleindruck sondern fast nur Zerstreuung wirken könnte, für den Zweck der Erbauung wenig oder nichts verspräche.*) Andererseits wenn eine sonst wohlgeordnete Betrachtung von dem, was im Text steht, wenig oder fast nichts enthielte, so wäre das das entgegengesetzte Extrem der synthetischen Predigt, welches besonders in Zeiten der Abneigung gegen strenge Textbenutzung z. B. unter strengem Perikopenzwang oder in polemischen Zeiten häufiger als das erstere zu werden pflegt.**) Die rechte Mitte zwischen diesen beiden Extremen wird sich dagegen ergeben, wenn ein Text (meistens ein didaktischer) selbst Einheit, einen Hauptgedanken und ihm untergeordnete Nebengedanken enthält, vielleicht selbst schon eine fertige und selbständig berechtigte erschöpfende Eintheilung darbietet und wenn nun in der Predigt eben dieser Hauptgedanke als Thema und die ihm untergeordneten Nebengedanken als Theile aufgestellt werden.***)

So zeigt sich also hier schon die sonst ungewöhnliche Erscheinung, dass nicht das strenge Auseinanderhalten beider Formen, sondern im Gegentheil das Streben nach der Verbindung beider und ihrer Vorzüge zu einer Aufgabe der Anordnung werden kann. Nitzsch steht sogar nicht an, den Gegensatz schon nur der Geschichte der Homiletik zu überweisen und auf die Aufhebung des Unterschiedes zu dringen.†) Das wird auch hinsichtlich der Homilie keiner Beschränkung bedürfen, da die ganz einheitslose Homilie schwerlich dem Zwecke der Erbauung sehr förderlich sein wird. Eine Homilie aber, welche einheitlich ist,

---

*) In diesen schlimmen Fehler verfallen Betrachtungen, welche über ganze Kapitel abgehalten werden, besonders leicht. Ammon hat auf Grund von Matth. 14, 1 ff. geredet: 1) über den Uebergang von Wollust zur Grausamkeit, 2) über die Pflicht der Freimüthigkeit, 3) über die Rachsucht des weiblichen Geschlechts, 4) über die heimliche Furcht des mächtigen Lasters vor der waffenlosen Tugend und 5) über die Inconsequenz der Lasterhaften.

**) Hierzu citirt der Verf. seine eigene Weihnachtspredigt über Luc. 2, 1 ff. („Ueber die Wirkungen des Christenthums auf das häusliche Leben") als abschreckendes Beispiel.

***) R. Rothe (Pred. edit. Schenkel, Elberfeld 1868, Bd. I, 23) zu der Parabel vom viererlei Acker, Thema: Jesu Eintheilung der menschlichen Herzen: 1) Die Gleichgültigen. 2) Die Flüchtigen. 3) Die Unlauteren. 4) Die Einfältigen.

†) A. a. O. II, 1, p. 101, p. 98: „Der Gegensatz der synthetischen und analytischen Vorträge ist fliessend, und der Zweckbegriff fordert die Aufhebung desselben; wie denn dies aus der Geschichte der Predigt, insonderheit der neusten, deutlich hervorgeht. Denn keine dieser Methoden kann sich vor ihren Gefahren schützen, keine sich vervollkommnen in Gemässheit der allgemeinen homiletischen Idee, ohne in die andere überzugehen."

nähert sich eben dadurch schon der Form der synthetischen Predigt. Viel eher wird eine synthetische Predigt, welche nicht durch den ganzen Text sondern nur durch einzelne Gedanken und Züge desselben bestimmt ist, zulässig sein, da sie Einheit haben kann, auch wenn diese nicht mit der des ganzen Textes identisch ist. Zwar wird sie dann auch der Form nach unvollkommener sein; allein die Vollendung der Form ist hier nicht Zweck sondern nur Mittel, und der Zweck kann unter Umständen in viel höherem Grade bei einer solchen unvollkommneren Form erreicht werden.

Kann nun also sowohl durch den Text als auch durch einen selbständigen berechtigten Hauptgedanken als Thema die Einheit vermittelt werden und liegen, wie Schleiermacher (p. 233) den Gegensatz zwischen Homilie und synthetischer Predigt treffend bezeichnet, „Text und Thema gewissermassen im Streite, da beide sich als Mittelpunkt, als Sitz der Einheit, als Princip der Construction darstellen wollen," so stellt sich eben um der Einheit willen und zur Verhütung eines Dualismus die Aufgabe, beide möglichst zu versöhnen und zu identifiziren. Dafür kann auf Seiten des Textes nur dann etwas geschehen, wenn dieser frei gewählt werden kann. Dann ist er so zu wählen, dass er selbst schon die Einheit habe und zu ihr führe, welche sich nachher neben ihm auch in den Zusätzen als eine möglichst selbständig berechtigte und zu erschöpfender Ausführung geeignete darstellen soll. Ist aber der Text gegeben und hat er keine Einheit, lässt sich auch keiner unterordnen, so wird eine entferntere Anknüpfung an den Text d. h. eine mehr synthetische Predigt nöthig sein. Was aber die Ausführung betrifft, so ist dafür zu sorgen, dass die selbständige Gliederung möglichst als Entwickelung des Textes in möglichster Anschliessung an denselben auch in der Form erfolge. Hier hat die Vorschrift von Nitzsch ihre Berechtigung, dass jede der beiden Formen sich dadurch von eigener Einseitigkeit und Uebertreibung zurückhalten lassen soll. Die Homilie soll nicht in bloss populäre Exegese zurücksinken „oder ihren Mangel an erbaulicher Eindringlichkeit und Lebendigkeit sowie an Zusammenhang durch Allegorismus der Auslegung und anmasslichen Prophetismus ersetzen." Andrerseits soll die synthetische Predigt nicht zur bloss theologischen, dogmatischen oder moralischen Abhandlung werden.*)

*) Und wenn die biblischere Form der Homilie der reformirten Kirche mehr eigen gewesen ist, die mehr kirchliche, dogmatische, symbolische Form der synthetischen Predigt aber der lutherischen, so könnte eine Vereinigung der Vorzüge beider nicht nur für etwas die unirte Kirche Charakterisirendes gelten, sondern würde auch ein gewisserer Vorzug sein als manche andere Unirung durch Vermischung. Schweizer p. 319: „Die Union in der Homiletik besteht darin,

Bei näherer Bestimmung des Gegensatzes von Homilie und synthetischer Predigt kommt nun noch der andere von historischen und didaktischen Texten in Betracht. Bei historischen Texten, wenn diese streng als solche und nicht als Gleichnisse benutzt werden, wird fast immer entweder nur eine einheitslose Homilie oder eine synthetische Predigt möglich sein. Nur wenn historische Texte in der früher [§ 21] beschriebenen Weise wie Gleichnisse allegorisirend behandelt werden, kann die Uebertragung der Aehnlichkeit auf wiederkehrende Zustände des christlichen Lebens leichter zu einer innerlich berechtigten Einheit führen, welche der Predigt zugleich die Form der Homilie und der synthetischen Predigt geben kann, so jedoch, dass die Eigenthümlichkeit des Textes also die Form der Homilie vorherrscht.

Die didaktischen Texte dagegen, besonders wenn sie einen einzigen Hauptgedanken, welcher zugleich der der Predigt ist, haben, geben viel unmittelbarer Veranlassung zu einer Verbindung beider Formen. Und zwar tritt die Form der synthetischen Predigt hier nur dann mehr hervor, wenn die Predigt entweder aus einem einheitlosen Texte manches unbenutzt lässt und sich selbständiger gliedert, oder wenn sie Gründe hat, sich auch bei einem einheitlichen Texte doch nur an einen Gedanken darin und dessen selbständige Entwicklung zu halten.

I. Gliederung und Bestandtheile synthetischer Predigten.

§ 26.

Verhältniss der Theile zu einander.

Das vorhin angeführte Wort Schleiermacher's, dass Text und Thema mit einander gleichsam im Streite liegen, da beide sich als Princip der Construction darstellen wollen, gilt in höherem Grade von der synthetischen Predigt als von der Homilie, weil hier das Thema sich selbständiger neben dem Text geltend macht als in der Homilie. Insofern hat also die synthetische Predigt eigentlich zwei Ausgangspunkte, deren Zweiheit nur in dem Masse wieder zur Einheit zusammengeht, als die synthetische Predigt in ihrer Form zugleich der Homilie näher gebracht ist. Der eine Ausgangspunkt ist der Text, der andere der Hauptgedanke, welcher sich ihrer selbständig berechtigten Ausführung als „Thema" überordnet. Beide müssen im Anfange

dass die Predigt textgemäss sein und dennoch ein vom Text zu unterscheidendes Thema haben soll, somit als analytisch-synthetische erst ihre Vollkommenheit erreicht, so zwar, dass auch bald der analytische, bald der synthetische Charakter vorherrschen kann."

der Predigt ihre Stelle erhalten, so jedoch, dass der ursprüngliche und wesentliche Typus der Predigtform nicht verwischt wird d. h. dass der Text voransteht und mit den Zusätzen zum Text auch deren Hauptgedanke, das Thema, erst nachfolgt. Dem voranstehenden Texte kann nun noch ein Eingang vorangehen. Jedoch ist das nicht nothwendig; vielmehr erscheint der Text, wenn er ganz schroff oder doch nur nach einem kurzen Wort des Gebets vorangestellt wird, noch bestimmter der ursprünglichen Form gemäss als dasjenige Stück, zu welchem weitere Zusätze gemacht werden. Unentbehrlicher ist irgend eine Einleitung für den zweiten Ausgangspunkt, für das Thema. Denn da dieses auf den Text folgen und doch irgendwie, wenn auch noch so lose, an ihn angeknüpft werden muss, so kann es nicht oder nicht leicht unmittelbar nach dem Texte seine Stelle erhalten, sondern es bedarf eines Ueberganges, welcher diese Anknüpfung darzustellen hat. Dieser sogenannte Transitus soll also vorzugsweise den Weg vom Text zum Thema vermitteln und dadurch zugleich dem Thema als Einleitung dienen. Wenn dem Text keine Einleitung vorangegangen ist, wird er zugleich zum Eingang der ganzen Predigt überhaupt.

Die mehr systematische Form der synthetischen Predigt führt dann dicht nach der Voranstellung des Hauptgedankens weiter zu der gegliederten Ausführung desselben in der dadurch prädestinirten Einheit, welche sich in Haupttheilen und Unterabtheilungen darstellen wird. Nach Beendigung dieser Ausführung kann ein mehr oder weniger selbständiger Schluss das Ganze zusammenfassend der Einleitung, welche das Ganze vorbereiten sollte, entsprechen. Ueberdies können noch an mehreren Stellen Worte des Gebetes eintreten, welche für die Predigt um den göttlichen Segen bitten. Die natürlichsten und gewöhnlichsten dieser Stellen sind 1) zu Anfang, 2) vor dem Text, 3) nach dem Thema vor der Ausführung, 4) zum Schluss oder nach dem Schluss. Indessen braucht nicht jedesmal an allen diesen vier Stellen ein Gebet zu stehen. Das liturgische Herkommen wird darüber mit zu entscheiden haben und hat auch oft den Ausdruck dieser Gebete festgestellt.

So rechtfertigt sich denn als die natürlichste Reihenfolge der Bestandtheile der synthetischen Predigt die folgende:

1) Gebet zu Anfang (liturgisch feststehend in einem Schriftwort oder frei);

2) Eingang vor dem Text zur Predigt überhaupt und zum Text insbesondere;

3) Text;

4) Transitus, welcher von der Texterklärung unmittelbar hinter dem Text ausgehend die Einleitung entweder wieder aufnimmt, wenn

dem Text schon ein Eingang vorangegangen ist, oder sie überhaupt erst giebt, wenn dies nicht geschehen ist, in beiden Fällen zum Thema fortführt;

5) Angabe des Hauptgedankens oder Themas.

6) Ausführung der Theile;

7) Schluss;

8) Gebet, entweder homiletisch frei als Schluss des Schlusses und davon ungetrennt, oder geschieden im liturgisch angeordneten Kirchengebet.

§ 27.

1) Das Thema.

Das Wort θέμα (von τίθημι) bedeutet bald: „eingesetztes Geld, ausgesetzter Preis“, bald, und zwar gewöhnlich, „hingestellter Satz, aufgestelltes Urtheil“, auch wohl „gegebene Aufgabe.“ In der Homiletik pflegt man es besonders in zweierlei Bedeutung zu gebrauchen. Entweder versteht man darunter den in der Predigt ausgeführten Hauptgedanken, den Hauptinhalt derselben, und in diesem Sinne rechnet man wohl auch neuerlich die Theile mit zum Thema oder Hauptinhalte. Oder man nennt so jene kurze Propositionsformel, in welcher auf der Grenze zwischen Transitus und Anfang der Ausführung entweder wirklich der Hauptinhalt der Predigt angekündigt oder doch ein Beitrag dazu gegeben wird. So sind es also zwei ganz verschiedene Fragen: 1) Wie ist das Thema im ersteren Sinne, der Hauptgegenstand der Predigt, zu suchen, oder, wenn dies schon durch die Meditation entschieden sein muss, wie ist das Thema auszuscheiden, zu begrenzen und zu den Theilen in Verhältniss zu setzen? — und 2) Wie ist das Thema im letzteren Sinne, jene Propositionsformel, zu fassen?

1) Bei der Ausscheidung des einzelnen Gegenstandes gelten zuerst und in besonderem Masse die allgemeinen an den Inhalt der Predigt überhaupt zu stellenden Forderungen, dass nur über einen Gegenstand gepredigt werden darf, welcher dem Worte Gottes gemäss im vollen Sinne Eigenthum des Predigers, dem Bedürfnisse des Zeitalters und der Gemeine, sowie dem Charakter der Zeit des Kirchenjahres entsprechend ist. Auf diese Forderungen werden aber auch fast alle übrigen, selbst die logischen, zurückzuführen sein, welche man an das Thema gestellt hat. So z. B. die, dass es Würde habe, nicht spielend und kleinlich, dass es womöglich auch neu und interessant sein müsse. Diese Eigenschaften werden als Folgen eintreten, wenn gerade das Erbauliche gewählt ist, dessen eine

Gemeine in einem bestimmten Zeitpunkte vorzugsweise bedarf. Ebenso verhält es sich mit der Forderung der Angemessenheit auch für den Prediger. Hier kommen zwar selbst die wechselnden Lebensverhältnisse desselben mit in Betracht, so werden z. B. jüngere Prediger gewöhnlich nicht Gegenstände wählen dürfen, von denen sie noch gar keine Erfahrung haben können (Ehe, Kinderzucht u. s. w.); aber doch nur, weil durch diesen Mangel leicht zerstreuende Nebengedanken in der Gemeine angeregt werden könnten und somit der Zweck der Erbauung gefährdet wäre. Selbst diejenigen Forderungen, welche die logische Abgrenzung des Umfanges der Predigt, also die Quantität, nicht die Qualität des Stoffes betreffen, lassen sich auf jene allgemeinen zurückführen. Hier werden gewöhnlich zwei Regeln betont: Das Thema habe nicht zu viel, aber auch nicht zu wenig Umfang!

a) Der zu grosse Umfang des Stoffes einer Predigt kann seinen Grund haben entweder in der zu grossen Menge historischer Erscheinungen, auf welche das Thema verweist, oder in dem zu weiten logischen Umfange der Abstractionen, welche das Thema aufgenommen hat.*) Im ersteren Falle (dahin gehören Themata wie: „Von den Wirkungen des Christenthums"; „Von dem Werke Christi"; „Von den Fehlern der Menschen"; „Von den Fehlern des gegenwärtigen Zeitalters" u. a. m.) muss bei der Ausführung wieder eine Auswahl des Einzelnen eintreten, welche entweder ganz planlos und willkürlich geschehen — und dabei könnte keine Einheit und kein Totaleindruck, also auch keine Erbauung bestehen —, oder nach einem beschränkenden Principe vorgenommen werden wird, und dann müsste dieses Princip der Auswahl auch als etwas zu dem einheitgebenden Gedanken d. i. zum Thema gerade dieser Predigt Gehöriges anerkannt und in dasselbe aufgenommen werden. Im zweiten Falle (bei Thematen wie: „Von der Sünde", „Ueber die Tugend", „Von der Religion", „Von der Frömmigkeit", „Von der Wahrheit des Christenthums u. a. m.) wird die Ausführung entweder in derselben Weise willkürlich auswählen oder, wenn sie auch wirklich Ordnung und Einheit behauptet, doch in dem Umfange einer Predigt gar nicht so weit aus den allgemeinsten Begriffen (progressiv) zum Concreten und Einzelnen vorschreiten können als nöthig ist, um das nur in einzelnen Erscheinungen auftretende wirkliche Leben zu berühren und dadurch Anschaulichkeit,

*) Palmer p. 465: „Es darf nicht irgend ein aus dem Wörterbuche der Dogmatik oder des Katechismus genommener Begriff oder Satz nude crude hingestellt werden, sondern wie der specielle Inhalt des Textes, der immer mehr und Concretes in sich schliesst, als ein dogmatischer terminus, so muss auch das persönliche Geistesleben des Predigers näher oder entfernter seinen Einfluss äussern, daher man oft gerade am Thema seinen Mann sogleich erkennt."

Lebendigkeit und Eindringlichkeit zu erreichen. Das Allgemeine muss nothwendig in dem Masse weniger anregend sein, als mit dem Zunehmen der Begriffssphäre der Inhalt abnimmt, dessen Reichthum gerade das Anregende ist. So wird also auch der zu weite Umfang des Themas dem Zweck der Erbauung sowie der Angemessenheit für die Zuhörer entgegenstehen.

Indessen ist es doch nicht eine ausnahmslose Regel, dass allgemeine Themata vermieden werden sollen. Zwar nicht deshalb, weil sehr allgemeine Texte zu einer sehr allgemeinen Ausführung nöthigten, denn dies kann bei der Freiheit in der Anknüpfung der Predigt an den Text sehr leicht umgangen werden, sondern theils weil es bisweilen Bedürfniss sein kann, über die höchsten und allgemeinsten Wahrheiten Uebersicht und Verständigung zu suchen, theils weil das Talent auch hier die Schwierigkeiten überwinden kann.*)

b) Dem entgegengesetzten Fehler gilt die andere Regel, dass der Umfang des Themas nicht zu eng, der Gegenstand nicht zu speciell sein dürfe. Kleinliche historische Streitfragen, warum Christus so und nicht anders gehandelt habe, sehr specielle und vielleicht unentscheidbare dogmatische Fragen gehören nicht in die Predigt, noch weniger das Eingehen auf sehr specielle Laster oder blosse Nützlichkeits- und Klugheitsregeln.**) Zu speciell sind auch schon die von Einigen vorgeschlagenen Predigten für einzelne Stände und Verhältnisse, z. B. der Dienstboten, Vormünder, Krankenpfleger, Lehrlinge u. s. w., da die Predigt sich an die ganze Gemeine richtet. Harms fragt [I, p. 81]:

---

*) So hat Schleiermacher 1833 eine Reihe solcher allgemeiner Predigten gehalten [Sämmtl. Werke, Abth. II, Bd. III), z. B.: „Ueber die Wunder des Erlösers“, Act. 2, 22 (p. 448 ff.). — „Von der Regel unsers Erlösers über die Liebe“, Luc. 6, 32—35 (p. 615). — „Die Predigt von Christo, eine Predigt von dem Frieden“, Act. 10, 36 (p. 459). „Im ersten Augenblick“, sagt er, „erscheint uns diese Bezeichnung als nicht recht der Sache angemessen, auf der einen Seite als zu viel, auf der andern Seite als zu wenig; aber freilich, als ich es genauer erwog, verschwand mir sowohl das eine als das andere; und darum will ich nun meiner Rede an euch eben diese Richtung geben. Zuerst lasst uns darauf unsere Aufmerksamkeit richten, in wiefern uns dieses, die Lehre Christi eine Predigt von dem Frieden zu nennen, zu viel scheinen kann; hernach aber auch darauf, wie uns diese Worte des Apostels scheinen können viel zu wenig zu sagen, wenn wir sie vergleichen mit unserem Besitz und Eigenthum an Christo“. [Bd. I, p. 154.] Act. 17, 24—27. „Die Gemeinschaft des Menschen mit Gott.“

**) Es giebt Predigten über die Spielsucht, über den Gebrauch von Tabak, Kaffee und Zucker, über Pockenimpfung, Stallfütterung und den Nutzen des Spazierengehens (zu Luc. 24, 13 ff.), vom Verhalten beim Gewitter u. s. w., vgl. Zerrenner: „Natur- und Ackerpredigten.“

„Warum nicht auch von dem rechten Verhalten der Hebamme, des Nachtwächters, Schornsteinfegers? Das sind doch wahrlich Aemter, welche sehr wichtige Dinge befassen. Aber die Kanzel ist zu eng, um allen diesen Menschen eine ganze Predigt lang einen Platz auf ihr zu geben." Auch das Abkanzeln Einzelner aus der Gemeine gehört nicht in die Predigt. Das alles ist unerbaulich, ausser andern Gründen auch deshalb, weil das zu Specielle oft zu anschauliche, zu kleine und dadurch die ernste Stimmung störende Bilder vorführt, und weil die Predigt nicht gegen die entfernteren und äusserlichen Wirkungen einer verwerflichen Gesinnung sich richten, nicht Symptome kuriren, sondern die Gesinnung selbst, wenn sie kann, heilen, überhaupt nicht auf die Oberfläche sondern auf das Innere einwirken soll. Was aber insbesondere die Nützlichkeitspredigten betrifft, so sind diese schon deshalb verwerflich, weil die Predigt über die weltliche und heidnische Sorge gerade erheben und dadurch erfrischen, stärken und trösten, nicht aber noch mehr in dieselbe verwickeln soll. Man wird auch fast immer finden, dass, wo derartige auf den gemeinen Nutzen gerichtete Predigten gefordert werden, an die Möglichkeit und Wirklichkeit solcher Erhebung nicht geglaubt wird.

2) Andere Regeln betreffen das Thema im zweiten Sinne, die Fassung der Propositionsformel, in welcher an der Stelle zwischen dem Transitus und den Theilen der Hauptgedanke der Predigt ausgesprochen zu werden pflegt. In dieser Formel kann entweder nur ein Beitrag zur Bezeichnung des Themas im ersten Sinne gegeben oder dieses selbst seinem Hauptinhalte nach zusammenzufassen versucht werden. Der Unterschied bloss formaler Themata, z. B. in Form einer Aufgabe, Ueberschrift und solcher, welche in einem Satze den Hauptgedanken selbst schon zusammenfassend aussprechen, wird sich in den meisten Fällen bloss auf die Verschiedenheit der Fassung dieser Formel gründen, so dass oft ohne viel Unterschied für die ganze Predigt das Thema derselben sowohl mehr bloss als Formel gehalten, als auch als Zusammenfassung des Hauptgedankens gegeben werden kann. Eine blosse Ueberschrift z. B. ist das Thema „Von der Erhörung des Gebets", in Frageform: „Welches Gebet wird erhört?" auch noch bloss formales Thema, oder endlich das Resultat anticipirend: „Das Gebet im Namen Christi wird erhört." In der Natur der Sache wird es liegen, dass die Themata der ersten Art nicht Sätze, nicht Urtheile sondern bloss Begriffe, Ueberschriften, besonders Fragen sein können, deren gesuchtes Prädikat dann entweder die Theile schon zusammenfassend aussprechen oder, wenn diese auch noch Formeln sind, erst die Ausführung liefert. Die Themata der letzteren Art aber werden

immer in selbständigen Sätzen und Urtheilen hinzustellen sein.*) Auch Aufforderungen und Wünsche werden, weil sie einen selbständigen Gedanken ausdrücken, zu dieser Klasse gehören.

Erdmann („Wie soll die Predigt beschaffen sein?" Studien und Kritiken 1834, p. 572—96) fordert, dass jeder Predigt ein Thema, welches ein vollständiges Urtheil mit Subject und Prädicat sei, zu Grunde liegen müsse. Dasselbe soll jedoch nicht jedesmal voraus verkündigt werden, sondern in der Regel erst durch die Ausführung vor den Zuhörern entstehen. Die Thätigkeit und Aufmerksamkeit der letzteren werde gelähmt, wenn man ihnen die Ergebnisse schon fertig voraus gäbe, die Ausführung erschiene ihnen entbehrlich und werde oft nur zu extendirenden rhetorischen Tiraden hingedrängt. Als das Hauptmuster werden mit Recht die Predigten von Schleiermacher angeführt. In diesen könne kein Glied der Ausführung fehlen, nichts sei blosse Ausfüllung, aber auch gewöhnlich nichts vorher gesagt, sondern Thema und Theile seien meistens nur ganz allgemein formal bezeichnet.

Hiermit sind allerdings die Gründe für die mehr formale Fassung des Themas als Ueberschrift, Frage etc. angegeben und man muss wohl einräumen, dass für Gemeinen, denen geistige Thätigkeit und anhaltende Aufmerksamkeit leicht wird, diese Form der gemeinschaftlichen Erfindung etwas besonders Anziehendes haben kann, zumal wenn sie mit Schleiermacher's unnachahmlicher Meisterschaft gehandhabt wird. Dennoch aber scheint für die meisten Fälle, wo man zu wählen hat, die andere Form vorzüglicher zu sein aus vielen Gründen. Einmal, weil die bloss formale Fassung des Themas durchaus nichts Eindringliches und dem Gedächtniss sich Einprägendes hat, sodann weil durch die Voranstellung eines in sich selbst schon genügenden Gedankens die Uebersicht und somit auch das Zuhören erleichtert, auch für die ganze Predigt gleich von vornherein ein höheres Interesse erregt werden kann. Endlich auch schon, weil es eine herrschende Gewohnheit ist, auf das Thema besonders zu achten, und daher darauf gesehen werden muss, dass, wer das Thema behält, auch wirklich den Hauptgedanken der Predigt mit aus der Kirche nimmt und nicht bloss ihre ungelöste Aufgabe.**)

---

*) Schleiermacher I, p. 54. 1 Cor. 12, 31—13, 1, „dass alle Vorzüge des Geistes getrennt von einer sittlichen und würdigen Gesinnung gar keinen Werth haben", denn für sich begründen sie keinen Anspruch 1) auf Achtung, 2) auf Zuneigung und haben 3) allein nicht einmal einen entschiedenen Werth für die Gesellschaft".

**) Für das Thema im ersteren Sinne hat neuerlich Schweizer (p. 310) noch auf die Unterscheidung eines Causalthemas und eines Finalthemas gedrungen,

Andere Forderungen, welche noch die Fassung des Thema betreffen, sind, dass es so klar als möglich hingestellt werde. Um dieser Eigenschaft willen haben manche alle bildlichen Ausdrücke im Thema verworfen, auch als blosser Schmuck sollen sie nicht darin vorkommen. Allein sie können auch einen Theil des Hauptgedankens ausmachen, und dann wird diese Regel nicht gelten. Wie durch ein Bild gerade die Anschaulichkeit und das Verständniss erleichtert werden, wie es im Text gegeben und hier einer Entwickelung bedürftig sein, wie es öfter bei Vorstellung und Ahnung übersinnlicher Verhältnisse unentbehrlich sein kann, so wird es auch nicht unbedingt von dem Hauptgedanken einer Predigt ausgeschlossen werden können. Beispiele für solche Themata sind von Harless über Röm. 13, 11—14 „des Christen wohlgefälliger Festschmuck": 1) Ein waches Auge, zu sehen die Nacht, die auf der Erde liegt, 2) ein erleuchtetes Auge, zu sehen den Tag, der gekommen ist, 3) ein williges Herz, zu thun, was am Tage geziemt; oder von Kinkel: „Christus die Geistersonne": Er hat, wie die irdische Sonne die Kraft 1) zu erleuchten, 2) zu entzünden, 3) belebend zu erfreuen u. a. m.*)

Eine fernere Forderung ist die, dass das Thema so kurz als möglich gefasst sei. Zwar soll es erschöpfend sein, aber sonst so wort- und sylbenkarg wie möglich, also ohne epitheta ornantia, besonders wenn es ein Satz ist, um dem Zuhörer das Behalten desselben so leicht als möglich zu machen. Z. B. Harms: „Unglaube ist Undank", „Demuth ist Selbsterkenntniss", „Alle Sünder sind

---

Causalthema nennt er, was sonst Thema überhaupt heisst, die Zusammenfassung der Einheit des Stoffes. Es müsse sich aber auch der Prediger noch jedesmal bestimmt des einzelnen Zweckes bewusst werden, welchen er durch seine Predigt erreichen wolle und danach die ganze Predigt, auch vornehmlich schon die Disposition bestimmen. Es könne diese Absicht auch bisweilen mit ausgedrückt werden. Ein Causalthema z. B. „dass nur der Glaube selig mache". Dies könne in verschiedener Absicht gewählt werden. „Lasst uns einzig im Glauben unsere Seligkeit suchen", würde ein Mitaussprechen des Finalthemas sein. Allein, wie richtig auch die Vorschrift ist, dass man sich der einzelnen Absicht bestimmt bewusst sein solle, so scheint es doch gar nicht dem Sprachgebrauch gemäss, diese Absicht, wenn sie gleich das Ganze der Predigt beherrschen soll, ein Thema zu nennen.

*) Freilich hat dies in alter und neuer Zeit Veranlassung zu mannigfacher Geschmacklosigkeit gegeben. Zu dem Texte Matth. 7, 15 ff.: „Sehet euch vor vor den falschen Propheten" ist gepredigt worden: „Vom geistlichen Fuchsfang." Palmer p. 471 führt ein Thema von Adam am Sonntage Cantate an: „Des Herrn Jesu Abschiedscantate." 1) Ihr Anfang geht aus b-dur oder dem harten Ton, 2) ihr Ausgang aber aus b-moll oder dem gelinden Ton.

Thoren".*) Zu diesem Zwecke hat man wohl auch gereimte oder metrische Themata empfohlen. Harms: „Sei, was du bist, Mensch, Bürger, Christ". Fasst Muth zur Demuth: 1) Verleugnet, was ihr seid und sprecht: o unsre Wenigkeit. 2) Vergesset, was ihr wisst, und lernet doch, was göttlich ist. 3) Verachtet, was ihr thut, und nimmer, nimmer werd' es gut. 4) Verweigert euch dem Höchsten nicht, und wenn euch auch das Herze bricht." **) Allein nur zu leicht passt dies nicht in den übrigen, ernsten und strengen Styl des evangelischen Cultus überhaupt und der deutschen evangelischen Predigt insbesondere.***) Eher möchte es ohne Störung geschehen können, dass bekannte Verse aus geistlichen Liedern herangezogen werden. So hat Harms in der Sommerpostille zwei Predigten, die eine über Luc. 16 nach dem Verse: „Des Lasters Bahn ist anfangs zwar ein breiter Weg durch Auen", die andere über 1 Cor. 9, 24—25 nach: „Der Tugend Pfad etc." Allein auch dies, soll es nicht spielend werden, wird doch nur in Ausnahmefällen geschehen dürfen. Wünschenswerth wird es sein, bei der Fassung der Theile, wenn auch nicht auf Assonanzen, so doch auf einen gewissen Numerus und auf Symmetrie zu halten, sowie man auch antithetische Themata selbst bis zum Oxymoron um der leichten Fasslichkeit willen empfohlen hat. Harms: „Wo euer Schatz ist, da ist euer Herz: 1) Wie du liebst, so lebst du. 2) Wie du lebst, so stirbst du. 3) Wie du stirbst, so fährst du." „Das Lob der Einfalt": 1) „Sie zweifelt nicht, wenn sie glauben kann; 2) sie zögert nicht, wenn sie handeln soll; 3) sie murret nicht, wenn sie leiden muss; 4) sie prahlet nicht, wenn sie glücklich ist", oder (Oxymoron) „Das Glück der Unglücklichen." †) Die besten Themata, was Fasslichkeit betrifft, werden diejenigen sein, in denen es gelingt, biblische Ausdrücke besonders solche, welche im Text

*) „Alle Sünder sind Thoren: 1) sie suchen Freiheit und legen sich Ketten an, 2) sie wollen Freude und bereiten sich Angst, 3) sie möchten volle Genüge haben und geben die besten Schätze hin, 4) sie hoffen auf bessere Zeiten und machen sie unmöglich, 5) sie meinen, sie leben und sind doch todt." Harless: „Ohne Hass keine Liebe. 1) Die Welt will Liebe ohne Hass, und legt darum ihren Hass gegen wahre Liebe nicht ab, 2) der Christ kennt keine Liebe ohne Hass (gegen das Böse); aber aus diesem Hass wird die wahre Liebe geboren."

**) Rettig („Der Tag des Herrn", Hannover 1844) giebt auf jeden Sonntag des Jahres ein gereimtes Anfangsgebet und fast auch jedes Thema mit seinen Theilen in Reimen.

***) Ein braunschweiger Prediger hat um die Zeit der Messe das Thema: „Schwer ist's und dennoch geht es an, dass auch ein Kauf- und Handelsmann im Himmel selig werden kann."

†) Hierzu giebt er die Theile zwiefach an. Zuerst so: „Wir werden finden, dass das Unglück bewirkt: 1) Sinnesänderung, 2) Vertrauen zu uns selbst und

selbst gegeben sind, zu verwenden. Harms: „Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung: 1) sie lehrt alles, 2) sie thut alles, 3) sie belohnt alles." Bloss formale Themata werden hierdurch sicherlich vermieden.*) Doch werden sich nur solche Schriftstellen dazu eignen, durch welche zugleich den anderen an das Thema zu stellenden Forderungen genügt wird.

Endlich dem Zwecke des Themas gemäss, dass es die Einheit der Predigt darstellen soll, ist auch die Regel, dass es nicht bloss als Wiederholung der Theile gefasst sein, sondern sich als diesen übergeordnet darstellen muss. Allein ausnahmslos gilt auch dies nicht, da es Fälle geben kann, wo entweder schon ein zum Thema gemachter Text die Theile mit ausdrücken kann, oder auch aus rhetorischen Gründen ein Auseinanderhalten und Ausdrücken der Theile auch im Thema gerechtfertigt ist. So in dem Thema von Schleiermacher (I, p. 281) Matth. 10, 28: „Was wir fürchten sollen, und was nicht. 1) Was nicht. 2) Was (Neujahr). Tholuck: „Wie nahet Gott dem Menschen, und wie naht der Mensch sich Gott." Hofacker: „Wie weit zurück, wie hoch hinan, wie fern hinaus der heutige Festtag uns schauen lehrt" (Weihnachten). Palmer: 1 Joh. 3, 1—8 (homilienartig): „Was wir sind, was wir sein werden, was wir sein sollen."

§ 28.

2. Die Theile.

Von der Feststellung des Themas im ersteren Sinne ist die Unterscheidung der Hauptmassen der Predigt, welche sich dem Thema als Haupttheile unterordnen sollen, nicht zu trennen. Es ist ein und dasselbe Suchen logischer Einheit, woraus die ganze Eintheilung hervorgehen soll,**) und wenn man fragt, welches von beiden früher geschehen müsse, die Feststellung des Themas oder die der Haupttheile, so ist darauf nur zu antworten: keines von beiden ganz vor dem anderen. Bei der Meditation werden sich Gruppen von Gedanken einstellen, von denen zuletzt entweder

---

unsern Freunden, 3) es bringt uns dem Himmel und den Himmel uns näher." Oder, sagt er dann: 1) Je bitter Kreuz, je früher Busse.
2) Je heisser Gluth, je reiner Herz.
3) Je länger Kampf, je mehr Vertrauen.
4) Je falscher Glück, je treuer Freund.
5) Je schwerer Last, je leichter Beten.
6) Je fremder Welt, je näher Himmel."

*) Vergl. oben § 22, p. 488.

**) Vergl. Schweizer p. 339 ff.

nur eine für die diesmalige Predigt festgehalten wird oder mehrere. Im ersteren Falle wird das Festhalten bloss der einen Gruppe das Feststellen des Themas sein und nun erst eine weitere Gliederung, die Theile, hinzugesucht werden müssen. Im letzteren Falle hat man zu den Gedankengruppen, die man schon hat, ein Uebergeordnetes hinzuzusuchen, die Theile sind also früher da. Wenn z. B. ein Prediger durch in seiner Gemeine bestehende Misverhältnisse zwischen Herren und Dienenden veranlasst würde, einmal dies Verhältniss in einer Predigt zu beleuchten, dasselbe wäre aber nöthig etwa für die Kinderzucht und für das eheliche Leben, und er fände es nun ausführbar und nöthig, dies in einer Predigt zusammenzufassen, so könnte er dies Dreifache als die Theile und den allgemeinen Begriff des christlichen Hausstandes („Von dem Segen des christlichen Hausstandes") als Thema setzen. Dagegen, wenn ihm der Text: „Mein Haus ist ein Bethaus" Lust machte, ihn auf den christlichen Hausstand anzuwenden, so würde er diesem Thema nachher dieselben Theile unterzuordnen haben.

Die Wichtigkeit dieser Gliederung der ganzen synthetischen Predigt unter den Hauptgedanken im Thema oder der Disposition wird weit überschätzt, wenn man erwartet, dass aus einer glücklichen Feststellung derselben sich die ganze übrige Ausführung der Predigt von selbst ergeben werde. Die Predigt wird vielmehr unvermeidlich leer und trocken ausfallen, wenn die Disposition die Quelle der Ausführung ist, und wenn der Prediger nicht anders woher und schon vor dem Disponiren Massen von bedeutenden und eindringlichen Gedanken zu gewinnen weiss. Allein eben für die Gliederung dieses gar nicht reich genug zu wünschenden Chaos unter einem Hauptgedanken wird es einer nicht eigentlich stofferfindenden sondern formalen, organisirenden, gestaltenden Thätigkeit bedürfen, deren Ertrag die Disposition ist. Und wie die Predigt erst durch sie ein organisches Ganze und gleichsam als Individuum geboren wird, so wird allerdings auch die Wirkung der ganzen Predigt zum grossen Theile durch sie mit bedingt sein. Man braucht nicht zu fürchten, dass durch zu viel Anwendung dieser disponirenden Thätigkeit auf den Stoff dieser selbst an Frische, Kraft und Wärme einbüssen könnte. Nur muss man sich der Verschiedenheit der stofferfindenden und der stoffgestaltenden Geistesthätigkeit stets bewusst bleiben und namentlich nicht vergessen, dass die letztere ihrer Natur nach allerdings vorherrschend eine kalt verständige und berechnende sein muss, während die Kraft und Wärme der Predigt nur aus dem Inhalt der durch die Meditation gefundenen Gedanken hervorgehen kann und soll.

Auch die Alten sehen die Disposition als bloss gestaltende Thätigkeit an. Sie erkennen, dass sie wohl Lücken in dem gefundenen Stoffe

zeigen und die Meditation zur Ausfüllung derselben anregen, aber nicht den Stoff selbst geben kann. So die Definitionen bei Cicero de invent. I, c. 1, 8: „Dispositio est rerum inventarum in ordinem distributio." Auctor. ad Herenn. I, 11. „Dispositio est ordo et distributio rerum, quae demonstrat, quid quibus in locis sit collocandum."

Die synthetische Predigt fordert nun eine Eintheilung, welche auch abgesehen von den Datis, die der Text dazu anbietet, eine selbstständige Berechtigung hat. Dieselbe kann daher auch anders woher als bloss aus dem Texte entnommen werden. Sie kann entweder von aussen her hinzugebracht oder in dem besonderen Inhalte, der die Predigt ausmachen soll, selbst gesucht werden. Ersteres geschieht durch das Verfahren, welches die alte „Topik" regeln sollte, durch Verwenden von locis, τόποις, von allgemeinsten Abstractionen zu Eintheilungen, die an vielen Stellen zu gründlicher Behandlung eines Gegenstandes zu brauchen sind.*) So, wenn eingetheilt wird nach Explicatio und Applicatio selbst, also wenn etwa zuerst eine Art von Homilie im ersten Theile gegeben wird und im zweiten aphoristische Anwendungen hinzugesucht werden. Oder wenn eingetheilt wird nach: 1) Widerlegung verschiedener falschen Ansichten über den zu erläuternden Gegenstand oder Charakterisirung von Klassen entgegenstehender, praktischer Verirrungen. 2) Darstellung des rechten Sinnes oder der Praxis, welche zu fordern ist, — nach 1) Erkenntniss, 2) Gemüth, 3) Wille. — 1) Ueberzeugung, 2) Gesinnung, 3) Entschliessung. — 1) Ernst, 2) Liebe, 3) Kraft und Ausdauer. — 1) Erklärung, 2) Beweis, 3) Folgerungen (Anwendung). — 1) Quellen, 2) Wesen, 3) Folgen (Früchte). — 1) Erfordernisse, 2) Verpflichtungsgründe. — 1) Inneres, 2) Aeusseres. — 1) Glauben, 2) Beruf. — 1) Gesinnung, 2) Leben. — 1) Trost, 2) Aufforderung. — 1) Vergangenheit, 2) Gegenwart, 3) Zukunft. — 1) Erinnerung, 2) Dank, 3) Entschluss. — 1) Dank, 2) Trost, 3) Hoffnung. — 1) Möglichkeit, 2) Wirklichkeit, 3) Nothwendigkeit. — 1) Anfang, 2) Fortgang, 3) Vollendung. — Verhältniss 1) zu uns selbst, 2) zu Gott, 3) zu anderen Menschen. — 1) Glaube, 2) Liebe, 3) Hoffnung. — 1) Gedanken, 2) Worte,

*) Schweizer p. 345: „Topische Schemata sind blosse Hülfsmittel, welche das Finden der im Stoff und Zweck liegenden Eintheilung erleichtern: nie aber eine Autorität an sich; solche Schemata sind nie zu belassen, wie die Topik sie giebt, sondern erst rhetorisch zu gestalten, d. h.: haben sie finden gelehrt, welche Entfaltung der Stoff hier anstrebt, so entwickle man diese nun aus ihm selbst und bleibe nicht bei dem äussern Hülfsmittel stehen. — Dass aber irgend Jemand geordnet reden könne, ohne von selbst nach topischen Schemen zu verfahren, ist eine Behauptung gleich der andern, als könne Einer ordentlich denken und sprechen, ohne dass es vermöge logischer und grammatischer Gesetze und Ordnungen vor sich gehe. — Das sich heroisch und genial geberdende Ausstossen aller Beachtung der Topik aus der Homiletik ist somit als unverständig zu meiden."

3) Werke. (Nicht gerade zu empfehlen.) — 1) Geschichte der Menschheit im Grossen, 2) Leben des Einzelnen. — 1) Staat, 2) Kirche, 3) Haus. — 1) Mensch, 2) Bürger, 3) Christ.

Auch die Eintheilung wird eine hinzugebrachte sein, welche nicht im Inhalte sondern sogleich auf Seiten der Anwendung gesucht wird, z. B. „Friede sei mit euch" Friede: 1) den Völkern, 2) den Gemeinen, 3) den Schulen, 4) den Häusern. (Neujahrspredigt von Schleiermacher Joh. 20, 19; Bd. III, p. 752 ff. — Rambach in Schallers Magazin p. 289 oben.) Näher liegt es freilich und rathsamer ist es, schon in der Explicatio auch die Eintheilung zu suchen, nicht an allgemeinsten locis und verbrauchten Eintheilungen sich zu verwöhnen sondern immer, wenn es sein kann, enger anschliessende, eigenthümliche, nur diesmal passende Eintheilungen aus der Explicatio zu schöpfen und eben auch hierdurch die enge Verbindung zwischen Text und Predigt und die Vorzüge der Homilie und der synthetischen Predigt zu gleicher Zeit zu erreichen. So in dem Beispiel von Erdmann über Joh. 8, 46—59: „Unser Evangelium ist ein Bild der Grade, in welchen sich die Erbitterung gegen die Wahrheit zeigt. V. 46 die Juden schweigen, v. 47 setzen Parteilichkeit voraus, v. 51 halten Christum für wahnsinnig, v. 54 heben Steine auf." Manche Texte bieten sich von selbst dazu an, die Theile aus ihnen zu entnehmen, so z. B. die Parabeln vom viererlei Acker, vom Pharisäer und Zöllner, vom verlornen Sohn, die Geschichte von Maria und Martha, auch didaktische Texte: 1 Joh. 2, 12—14; 2 Petr. 1, 5—7; 2 Tim. 2, 22. Bald wird vom Besonderen des Textes oder der Meditation aus regressiv Allgemeineres und Ueberzuordnendes, bald progressiv vom Allgemeinen aus das Besondere gesucht werden können. Wenn, wie oft, im Thema ein Subjectsbegriff und ein Prädicatsbegriff unterscheidbar ist, so wird die Eintheilung bald in dem ersteren, bald in dem letzteren und zwar wieder nach mancherlei Theilungsgründen, und bald, besonders beim Prädicatsbegriffe, aus dem Inhalte desselben d. i. aus seinen wesentlichen Merkmalen, bald, besonders beim Subjectsbegriffe, aus der Sphäre desselben genommen werden können. Z. B. „Vom Segen des Gebets." Hier ist „Gebet" der Subjectsbegriff, „Segen" der Prädicatsbegriff. Rede ich nun vom Segen 1) des Lobgebets, 2) des Bittgebets, 3) des Dankgebets, so knüpfe ich an den Subjectsbegriff an und verwende dessen Begriffssphäre. Rede ich vom Segen des Gebets 1) im Glück, 2) im Unglück, so knüpfe ich an den Prädicatsbegriff zugleich mit an. Vgl. Schleiermacher [Bd. I, p. 129] zu dem Texte Matth. 6, 34: „Sorget nicht für den andern Morgen." „Die schriftmässige Einschränkung unsrer Sorge für die Zukunft." Diese Sorge beschäftigt sich 1) mit den zufälligen Begebenheiten des Lebens, 2) mit

den bestimmenden Bedürfnissen der Zukunft, 3) mit den neuen Pflichten, welche der Mensch in der Zukunft werde erfüllen müssen." Auch hier ist im Subjectsbegriffe eingetheilt. Anders wenn das Thema lautet: „Vom Segen des Gebets" und die Theile: „1) Es erleuchtet, 2) es heiligt, 3) es beseligt," oder „Es wirkt 1) Kraft, 2) Demuth, 3) Vertrauen." Hier ist vom Prädicatsbegriffe aus eingetheilt und dessen Inhalt entwickelt. Doch auf so mannigfache Weise wird die Eintheilung versucht werden können, dass sich wohl nicht alle hier möglichen Fälle voraussehen und, wie in der Methodenunterscheidung des XVII. Jahrhunderts versucht wurde, auf Regeln zurückführen lassen. Indessen wird doch das Verfahren dabei sowohl unter logische, als auch unter rhetorische Forderungen zu stellen sein.

1) Die logischen Forderungen beziehen sich wieder theils auf das Verhältniss der Theile zum Thema, theils auf das Verhältniss der Theile unter einander.*)

a) Was das Verhältniss der Theile zum Thema betrifft, so muss, wenn sich die Eintheilung nicht als eine Auswahl sondern (stillschweigend) als vollständig ankündigt, das Thema oder derjenige Hauptbegriff desselben, welcher zur Eintheilung benutzt wird, 1) im Verhältniss zu jedem einzelnen Theile das ihm übergeordnete Allgemeinere, die Sphäre des Theiles also enger und nicht mit der des Themas coincidirend sein; und doch muss 2) die Sphäre aller Theile zusammengenommen die Sphäre des Themas oder des zur Eintheilung gebrauchten Hauptbegriffs decken, also weder grösser noch kleiner sein als jene, weil sonst dort mehr und hier weniger gegeben wäre, als das Thema verheisst. Verstössen hiergegen wird durch Aenderung entweder im Thema oder in den Theilen abgeholfen werden können.

b) Was das Verhältniss der Theile unter einander betrifft, so müssen dieselben sich von einander ausschliessen, aber auch sich möglichst begrenzen, so dass sie keine Lücken zwischen sich lassen und überhaupt in dem richtigen Verhältniss logischer Nebenordnung zu einander stehen. Mit Recht gelten Verletzungen dieser letzten Forderungen für Hauptfehler, weil sie, wo sie vorkommen, jedesmal beweisen, dass der Zweck der ganzen Disposition, den Stoff zu logischer, organischer Einheit zu gestalten, verfehlt ist und darum gewöhnlich auch, dass die Gedanken selbst nicht mit hinreichender Klarheit erkannt und von einander unterschieden sind. Dann wird aber auch das Gegentheil von dem bewirkt werden, was durch die Disposition bezweckt

*) Ziegler, „Das fundamentum dividendi oder das Verhältniss der Proposition zu den Theilen", Leipzig 1851.

wird, statt der klaren Uebersicht über eine Einheit positive Verwirrung und beim Zuhörer, wenn er den Fehler durchschaut, Widerwillen.*)

Diese logischen Forderungen gelten nur dem Thema im ersten Sinne, denn in der Propositionsformel, dem Thema im zweiten Sinne, kann etwa aus rhetorischen Rücksichten nicht der ganze Inhalt des ersteren ausgedrückt sein und dadurch der falsche Schein eines logischen Misverhältnisses entstehen. So kann ebenfalls aus rhetorischen oder pädagogischen Rücksichten eine erschöpfende Behandlung des Hauptgedankens gar nicht beabsichtigt sondern nur eine Auswahl gegeben werden. Doch ist dies dann am besten in der Propositionsformel oder im Transitus anzukündigen.**)

Dies führt uns 2) zu den rhetorischen Forderungen, welche an die Disposition zu stellen sind.***) Dahin gehört

a) die Forderung der Gradation. Wegen des ungünstigen psychologischen Einflusses, welchen das abnehmende Interesse, und wegen des günstigen, welchen die Steigerung desselben für die ganze Wirkung der Predigt hervorbringt, ist sowohl für das Ganze der Predigt, als auch innerhalb der Theile das bedeutendste und am stärksten wir-

*) Ein fehlerhaftes Beispiel zu a) von Hüffel: „Von den Gefahren des Leichtsinns", 1) worin der Leichtsinn bestehe, 2) seine Gefahren, und von Demselben: „Wie nöthig es sei, stets gewissenhaft zu leben", 1) wie nöthig dies sei, 2) wie wir dazu gelangen. Hier sind gleich die beiden unter a) besprochenen Fehler gemacht. Zu b): „Zerstörende Einwirkung des Unglaubens" 1) auf unsere Erkenntniss, 2) auf unsere Gesinnung, 3) auf unser ganzes inneres Leben.

**) Vergl. Schleiermacher Bd. II, p. 490 ff. Text: Spr. Sal. 14, 34 Thema: „Dass, wenn solche Gerechtigkeit nicht ein Volk erhöht, dann gewiss die Sünde das Verderben desselben wird." Aber wie vermöchten wir wohl in einer kurzen Rede einen Satz wie diesen zu erschöpfen! Das kann daher auch gar nicht meine Meinung sein. Aber jedem Volk, jeder Zeit, jedem besonderen Zustande eines Volkes sind auch besondere Mängel und Gebrechen aufgedrückt; es ist jetzt dieser jetzt ein anderer Zweig der Gerechtigkeit, welcher kränkelt, es ist jetzt diese jetzt eine andere Sünde, welche am meisten Verderben bringt. Darum will ich mich darauf beschränken unseren Satz nur zu erläutern an einem Paar Beispielen, welche in dieser Zeit unserem Zustande und unseren Verhältnissen ganz besonders Gefahr zu drohen scheinen: 1) der Argwohn, 2) der rechthaberische Eigensinn."

***) Schweizer p. 327: a) Kein einzelner Theil darf identisch sein mit dem Thema, denn was ein Theil ist, kann nicht das Ganze sein; b) kein Theil, der gar nicht im Thema enthalten ist, kann vorkommen, denn was Theil ist, muss zum Ganzen gehören; c) die Theile zusammen sollen das Thema erschöpfen, denn nur in allen Theilen kommt das Ganze zur vollen Darstellung; d) den Haupttheilen soll nicht eine blosse Unterabtheilung gleichgestellt werden, denn die weitere Gliederung eines Hauptgliedes geht nicht unmittelbar aus dem Ganzen hervor, sondern mittelbar durch das Hauptglied."

kende Material möglichst an's Ende, das schwächere aber voranzustellen.

b) Die Forderung der Symmetrie, dass nicht bloss die Haupttheile in Bezug auf die Ausdehnung einander nicht gar zu ungleich sind, sondern dass auch wo möglich die innere Anordnung eines jeden eine Aehnlichkeit mit der Disposition des anderen Theiles hat, ist nicht nur aus ästhetischen sondern auch aus Rücksichten auf das Gedächtniss der Zuhörer zu wünschen. Reinhard, welcher in der strengen Durchführung logischer und symmetrischer Anordnung unter den Neueren vielleicht am ausgezeichnetsten ist, bekennt,*) dass ihm dies auch besonders wegen seines eigenen Gedächtnisses ein ganz unabweisliches Bedürfniss gewesen sei. Indessen können doch bisweilen überwiegende Gründe vorliegen, Wichtigeres ausführlicher, Unwichtigeres kürzer zu behandeln. So kann es auch bisweilen um des anregenderen Fortganges, um der Gradation willen rathsam sein, gegen das Ende die Behandlung abzukürzen.

c) Die Forderung der Einfachheit. Einfach und leicht soll die Eintheilung wenigstens scheinen, wenn ihr auch bei den Vorarbeiten grosse Anstrengungen vorhergegangen sind. Beim Disponiren wird die weiteste Durchführung der Eintheilung bis in Unterabtheilungen rathsam sein, es kann und soll durch das Disponiren jedem Hauptgedanken, der in der Predigt vorkommen soll, seine Stelle prädestinirt sein. Allein ein anderes ist es, sich des logischen Verhältnisses so bestimmt als möglich bewusst zu werden, ein anderes, davon zu reden. In der Predigt dürfen die Zuhörer damit nicht belästigt oder ihnen die Unterabtheilungen gar mit Zahlen bezeichnet vorgeführt werden.**) Wer ein Haus baut, braucht allerdings ein Baugerüst; aber wenn das Haus fertig ist, wird das Gerüst weggerissen. Höchstens Haupttheile, wo sie sich nicht kenntlich genug von selbst scheiden, mögen auch mit Zahlen bezeichnet werden. Zur Einfachheit gehört aber auch, dass deren nicht zu viele seien. Einige, wie Ammon, wollen am liebsten bloss zwei Haupttheile, die wo möglich wie Belehrung und Anwendung geschieden sein sollen. Andere empfehlen aus logischen und mnemonischen Rücksichten besonders die Trichotomie. Die Meisten sind darüber einig, dass die Zahl von vier Theilen nicht zu überschreiten sei. Bei sehr leichter Uebersichtlichkeit jedoch können ausnahmsweise auch

---

*) „Geständnisse" p. 156 f.: „Aus diesem Allen geht hervor, dass junge Prediger das Symmetrische, welches sich in so vielen meiner Predigtentwürfe findet, nicht geradehin und unbedingt für einen Vorzug halten sollen, der nachgeahmt zu werden verdient."

**) Schleiermacher, „Prakt. Theol." p. 259: „Die Rede klappert dann, wie ein altes Instrument, wo man die Claves hört anstatt des Tones."

mehr gestattet sein. Von Ruperti z. B. giebt es eine Predigt über das Thema: „Scherzet nicht mit der Sünde“, welche acht Theile hat.

Je schwerer es übrigens ist, gute Dispositionen zu finden, desto rathsamer wird es auch hier sein, alle, welche sich ungesucht anbieten, sorgsam zu sammeln. Die gründlichste Durcharbeitung des Stoffes ist immer der sicherste Weg auch zu einer guten Disposition. Auch wird die Benutzung ausgezeichneter Muster in Beziehung auf die Gliederung weniger bedenklich sein, als wenn man die Ausführung nachahmen wollte.*)

§ 29.

Das Anfangsgebet.

Womit die Predigt zu beginnen habe, darüber sind die Meinungen verschieden. Einige fordern ein längeres Anfangsgebet mit Beziehung auf den Inhalt der Predigt, Andere einen kurzen Spruch, etwa aus biblischen Worten zusammengesetzt, Andere einen bestimmten apostolischen Segenswunsch, z. B. 2 Cor. 13, 13, welcher auch, weil er an die Trinität erinnert, in der Kirche viel in Gebrauch gekommen ist.**) Von allem diesem wird sich schwerlich Eins als das Vorzüglichste und allein Richtige rechtfertigen lassen.

Für längere Anfangsgebete hat man geltend gemacht, dass sie am besten vom Gesang den Uebergang zur Predigt bilden und zugleich die Predigt vorbereiten, indem deren Inhalt darin schon durchscheinend aufgenommen werden könne und müsse, und dass sowohl die Stimmung der Gemeine als auch die des Predigers dadurch gehoben werde. In Bezug auf das Durchscheinen der Predigt im Gebet hat man auch Regeln für die Anordnung eines solchen längeren Anfangsgebetes gegeben. Gegen den Einwurf, dass das Gebet keine Regeln ertrage, macht man den liturgischen und darum allgemeinen und künstlerischen Charakter des öffentlichen Gebetes im Unterschiede von dem des einzelnen geltend und fordert, dass der Prediger da, wo er das Gebet der Gemeine nur durch ein praeire verba leiten solle, auch einem geordneten Gange in seiner Betrachtung folgen müsse. So hat man u. a. folgenden Gang vorgeschlagen: Es müsse ausgegangen werden 1) von einer Würdigung des Gegenstandes, welchen nachher

*) Schaller, „Homil. Repert. über die evang. Perikopen“, Magdeburg 1845 (sehr gut). — Vent, „Dispositionen über die Perikopen“, Hamburg 1838. — Rehhoff, „Homilet. Magazin über die epistolischen Texte“, Hamburg 1833—34.

**) Das neue Würtemberger Kirchenbuch schreibt eine Reihe solcher Anfangssprüche vor: Phil. 4, 23; 2 Cor. 1, 2; 2 Petr. 1, 2; 2 Joh. 3; Ephes. 1, 3; Ps. 124, 8; 121, 2 u. s. w.

die Predigt behandeln soll, indem erinnert wird, wie eng er mit dem Fortschritt des christl. Lebens, sowohl des eigenen als auch des fremden zusammenhänge. Dann müsse 2) eine Selbstbeobachtung oder Selbstanklage folgen, hierauf 3) ein Wunsch, dass es anders werden möge, dann 4) der Entschluss dazu und 5) die Bitte um Gottes Segen.

Dies mag nun zwar ein psychologisch zu rechtfertigender Gang der Betrachtung sein. Allein die Gefahr, dass etwas Mechanisches und Handwerksmässiges sogar bis in das Gebet eindringe, ist eine zu grosse, als dass es nicht doch als eine noch wichtigere Regel erscheinen möchte, hier alle Regeln zu vergessen. Das lange Anfangsgebet überhaupt und die Abspiegelung der Predigt in ihm hat das gegen sich, dass beim Anfange der Predigt doch die Stimmung noch nicht eine so gehobene zu sein pflegt, als sie durch die Predigt erst werden soll, und dass die Hinüberleitung der Gedanken der Predigt zum Gebet als die höchste Erhebung besser an den Schluss der Predigt zu passen scheint, als an den Anfang. Auch würde in der Regel auf einen bewegteren Anfang eine ruhigere Betrachtung, also ein Wiederaufgeben der gehobenen Stimmung folgen müssen. So wird diese Form wohl besonders nur bei erhöhter Feierlichkeit, z. B. in festlichen Zeiten, wo eine erregtere Stimmung schon in der Gemeine liegt und einen Ausdruck fordert, natürlich sein. Für gewöhnlich aber wird es sich empfehlen, mit einigen kurzen, kraftvollen, biblischen Worten in Gebetsform oder, wenn das nicht zuletzt auch mechanisch wird, mit ein und demselben biblischen Segenswunsche anzufangen. Dies jedoch nur unter der Voraussetzung, dass nicht dann sogleich der Text sondern erst ein vorbereitender Eingang folgen soll.

Statt aller Vorschriften möchten wir hier nur noch ein Wort Spener's anführen, welches an eine Gefahr bei dem öffentlichen Gebet erinnert. „Das Gebet sei für die Seele, was das lebendige Athemholen für den Leib, und nur derjenige, dem es so zu einem geistigen Bedürfniss geworden, könne ohne Schrecken die Pflicht übernehmen, zu gewissen stets wiederkehrenden Zeiten auch öffentlich zu beten, was sonst nothwendig der Gefahr aussetzen würde, zuweilen wohl nur mit erborgter Exaltation oder gleichsam historisch oder gar mechanisch zu beten.“ Wer sich also zu einem längeren Gebet zu Anfang der Predigt nicht innerlich getrieben fühlt, soll es ja weglassen und lieber ein ernstes, ruhiges Segenswort, ein Wort der heil. Schrift liturgisch voranstellen.

§ 30.

Einleitung und Transitus.

Die Frage nach der Hinleitung zum Gegenstand der Predigt zerlegt sich in eine doppelte: 1) Was für Stoff ist dazu zu benutzen und 2) welche Form dafür zu wählen?

1) Was den Inhalt der Einleitung betrifft, so kann man hier wieder zweierlei unterscheiden. Sie soll a) das Verständniss der Predigt vorbereiten und unterstützen, auch Bedenken beseitigen, welche etwa der Behandlung gerade dieses Gegenstandes entgegenstehen, und b) zu bewirken suchen, dass das Interesse der Zuhörer für den Gegenstand der Predigt erhöht werde.*)

a) Vorbereitende Betrachtungen und Ausgangspunkte, welche das Verständniss des Gegenstandes der Predigt erleichtern und befördern sollen, können auf verschiedene Weise gewonnen werden.**) Man kann ausgehen vom Allgemeinen, dessen Besonderes die Predigt ist. Wenn z. B. das Thema lautet: „Die Pflicht der Eltern, ihren Kindern ein gutes Beispiel zu geben", so könnte im Eingange von der Macht des guten Beispiels überhaupt geredet werden.***) Allein zur Erweckung des Interesses für den Gegenstand der Predigt werden solche Eingänge schwerlich viel beitragen. Das einzige Wort „im Besonderen" am Ende kann das allein nicht leisten.

Man kann ferner ausgehen vom Gegentheil†), vom Grunde, von den Folgen, von den nebengeordneten Begriffen, oder von der Beseitigung dessen, was etwa dem ganzen Gedanken, den die Predigt behandeln will, entgegenzustehen scheinen könnte.††) Oder

---

*) Hiernach haben Mosheim u. a. ein Einleitungs- und ein Erweckungsexordium unterschieden, jenes von Bekanntem zum Thema hinleitend, dieses das Interesse dafür erweckend. Doch können auch beide Zwecke zugleich erreicht werden.

**) Ueber die Wichtigkeit des Einganges sagt Schleiermacher („Ueber die neue Liturgie etc." Sämmtl. Werke, Abth. I, Bd. V, p. 213): „Wer den Eingang der Predigt für unwesentlich halten kann, hat wohl wenig Beobachtungen darüber angestellt, was dazu gehört, zumal an gewöhnlichen Sonntagen, wo die Zuhörer grösstentheils ohne eine Ahndung, oft sogar bei feststehendem Texte mit einer falschen Vorstellung von dem, was verhandelt werden wird, zur Kirche kommen, sich ihrer Aufmerksamkeit für einen bestimmten Punkt wirklich zu bemächtigen."

***) S. die vielen Beispiele bei A. H. Niemeyer, „Handb. für christl. Religionslehrer", Halle 1827, Bd. II, p. 172 f.

†) A. H. Niemeyer a. a. O. p. 172. Thema: „Die Versöhnlichkeit Jesu gegen seine Feinde. Eingang: „Die Neigung des Menschen zur Selbstrache."

††) Schleiermacher Bd. III, p. 11, Matth. 6, 34: „Es ist genug, dass ein

auch, da doch den Meisten das Verständniss eines Allgemeineren durch einen besonderen Fall, durch ein Beispiel oder eine wirkliche Erzählung erleichtert wird, so kann auch dergleichen zum hinleitenden Eingange dienen. Eingänge, denen der Text, besonders wenn es ein historischer ist, vorangeschickt ist, werden in der Regel diese Form erhalten, dass sie mit einem im Texte gegebenen Fall der Anwendung, mit einem dort gegebenen Beispiele zu dem allgemeinen Gedanken der Predigt passend hinleiten. Man kann indessen auch Gründe haben, mit einem anders woher genommenen Beispiele zu beginnen und dann in einem dem Texte vorangestellten Eingange selbst auf den Text vorzubereiten. Vorzüglich angemessen wird es sein, wenn man ausgeht von historisch gegebenen, dieser Zeit und dieser Gemeine nahe liegenden und wohlbekannten Zuständen, Verhältnissen, Ueberzeugungen, Vorurtheilen, Sitten, Sprichwörtern etc. Und wenn die Predigt, ja der Cultus überhaupt das wirkliche Leben draussen vom Standpunkte des Christenthums einer Schätzung nach christlichen Ideen unterwerfen und zwischen beiden vermitteln soll, so ist dieser Gang von der Wirklichkeit, wie sie ist, zu der christlichen Betrachtung, welche entscheiden soll, wie sie sein sollte, in der Einleitung ein um so natürlicher, als er auch vom Concreten und Besonderen zum Allgemeinen führt und die Zuhörer von dem, was ihnen schon nahe liegt und bekannt ist, zu dem, was ihnen in der Predigt erst zum Verständniss gebracht werden soll, hinüberleitet. Nur wird dieser Eingang da zu vermeiden sein, wo etwa die Predigt selbst vorzugsweise diesen Gang nehmen und eine Beschreibung wirklicher Zustände einer christlichen Verständigung über dieselben entgegenstellen will, denn da würde er den Inhalt der Predigt nothwendig anticipiren.

Etwas Vorhandenes, historisch Gegebenes, woran angeknüpft werden kann, ist auch jede besondere Zeit und Gelegenheit im Kirchenjahre. Daher wird es bei einem regelmässig wiederkehrenden oder auch ausserordentlichen Feste natürlich sein, im Eingange von diesem selbst und von der Stimmung, welche es bei allen voraussetzen lässt, auszugehen.

---

jeglicher Tag seine eigene Plage habe." Dieser Rath des Erlösers bildet einen sonderbaren Gegensatz zu der Stimmung der Gemüther, welche wir jetzt so häufig unter uns antreffen. Ein Schreckbild von Krankheit ist schon seit langer Zeit aus weiter Ferne uns immer näher gerückt; seit lange schon harren Viele in einer ängstlichen Spannung, ob es uns erreichen werde oder nicht, ob sich die fremde Plage aus anderen Erdstrichen bis in unsere Gegend wagen werde und auch hierher Tod und Verderben bringen, oder ob eine gütige Bewahrung Gottes mittelst menschlicher Weisheit und Treue sie werde abzulenken wissen. . . . . In diese Stimmung tönt nun der Ausspruch des Erlösers: „Es ist genug, dass ein jeglicher Tag seine eigene Plage habe" etc.

Ausser der Vorbereitung des Verständnisses ist nun b) die Erregung des Interesses für den Gegenstand der Predigt im Zuhörer die Aufgabe des Einganges. Diese kann dadurch erreicht werden, dass in dem Zuhörer entweder ein Bedürfniss nach Belehrung, nach Erkenntniss in Bezug auf das, was die Predigt enthalten soll, oder ein Eindruck von der praktischen Wichtigkeit des Gegenstandes hervorgerufen wird. Ersteres (ein mehr theoretisches Interesse) wird angeregt, wenn ihm fühlbar gemacht wird, dass er den Gegenstand noch nicht genau kennt, noch kein durchgebildetes Urtheil, noch Lücken in seiner Ansicht über denselben habe. Dies kann wieder auf mancherlei Weise geschehen. Bald durch Anführung von Einwürfen und Zweifeln, die so gewählt sind, dass die Predigt selbst als Erledigung derselben eintritt (Ammon: „Von der göttlichen Vorsehung." Eingang: „Von den Uebeln in der Welt, von den Leiden der Gerechten"); bald durch Aufzeigen von Dunkelheiten und Unbestimmtheiten (in der Predigt soll vom Glauben gehandelt werden; Eingang: „Der Glaube soll gute Werke wirken, und doch werden diese oft für so unbedeutend erklärt, wie hängt das zusammen?"), bald durch Vorführung von sich entgegenstehenden, extremen Ansichten und zwar so, dass die Predigt dann als ihre Vermittelung, als eine Verständigung darüber eintritt, wie viel Wahres und Falsches in jeder von beiden enthalten sei. Im letzteren Falle wird dann besonders jede der beiden entgegenstehenden Ansichten in ihrer Art und mit ihren besten Gründen vertheidigt werden können, so dass sich der Eindruck ergiebt, dass die Widerlegung schwierig, dass jede von beiden Ansichten, welche sich doch ausschliessen, etwas Wahres habe, ein Eindruck, welcher eine Vermittelung zwischen beiden willkommen machen wird. Z. B. De Wette (Parabel vom barmherzigen Samariter) geht aus von der Beschreibung der Unduldsamkeit und der Gleichgültigkeit in religiösen Dingen. Wie finden wir die rechte Mitte zwischen beiden? Thema nach dem Text: „Die Liebe muss Unduldsamkeit und Gleichgültigkeit in religiösen Dingen ausgleichen." Sollten Predigten über einzelne Tugenden vorkommen, so würde bei diesen der aristotelische Gedanke von der mediocritas d. h. dass jede Tugend zwischen zwei schlimmen Extremen, einem Zuviel und einem Zuwenig, in der Mitte steht, benutzt werden können.*)

---

*) Aristot. Eth. ad Nicom. 2, 6. Jede Tugend ist eine *μεσότης δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν, τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν.* (Tollkühnheit) Tapferkeit (Furcht) — (Genusssucht) Mässigkeit (Selbstpeinigung) — (Schwärmerei) Begeisterung (Gleichgültigkeit) — (Verschwendung) Freigebigkeit (Geiz) — (Verschwendung) Sparsamkeit (Geiz) — (Hochmuth) Ehrgefühl (Selbsterniedrigung).

Ein mehr praktisches Interesse wird geweckt, wenn ein Gefühl von der Wichtigkeit des Gegenstandes den Zuhörern beigebracht wird. Diese Wichtigkeit soll den Prediger selbst bei der Wahl des Gegenstandes geleitet haben; er wird daher der Gemeine auf demselben Wege die Bedeutung seines Gegenstandes nahe bringen können, auf welchem er sich selbst von ihr überzeugt hat. Es kann nun ein Gegenstand entweder überhaupt und zu allen Zeiten besondere Wichtigkeit haben, wie Alles, was die höchsten Fragen des christlichen Lebens und schon deren Erkenntniss angeht. Hier muss in Erinnerung gebracht werden, wie das Heil und der Friede des eigenen Lebens mit diesen Gegenständen zusammenhängt. Wo aber dieser Gedanke etwa noch nicht als ein der Gemeine geläufiger vorausgesetzt werden könnte, müsste apologetisch von Dingen ausgegangen werden, welche auch eine verweltlichte Gemeine noch heilig zu halten gewöhnt wäre.*) Oder es kann ein Gegenstand für eine bestimmte Zeit oder Gemeine eine besondere Wichtigkeit haben. Dann muss nachgewiesen werden, wie gerade vorzugsweise das Gute, welches die Predigt empfehlen will, verkannt und vernachlässigt wird, und wie sich daraus schlimme Folgen für das christliche Leben ergeben.

Am besten wird es sein, wenn das theoretische und praktische Interesse zugleich geweckt werden kann. Dies geschieht, wenn fühlbar gemacht wird, wie manche Verirrung mit Irrthümern, Vorurtheilen, Misverständnissen zusammenhängen, deren Grundlosigkeit darzulegen die Predigt verspricht, oder wenn Gefahren, weil ihrem Grunde nach unbekannt oder unbeachtet, als insgeheim und darum gefährlicher wirkend bezeichnet werden und die Predigt nun dieselben näher kennen zu lehren sich anheischig macht. So können sittlich bedenkliche Elemente für gut gehalten werden, wenn sie durch Irrthümer, z. B. durch den Schein vermeintlichen Verdienstes geschützt sind. Leichtgläubigkeit z. B., welche in Trägheit ihre Wurzel hat, kann für Glaubensstärke, Lieblosigkeit und Streitsucht des natürlichen Menschen für „Entschiedenheit" gehalten werden. Auch da wird theoretisches und praktisches Interesse zugleich erregt, wo zwei sich entgegenstehende Ansichten, deren Ausgleichung die Predigt geben will, von der Art sind, dass sie auch gerade in der Gegenwart Parteiungen hervorrufen.**)

---

*) Theremin fordert, dass der Prediger Dasjenige geltend machen solle, was ihrer sittlichen Natur nach alle Menschen wollen müssten, aber aus Trägheit oft nicht genug wollten: Pflicht, Tugend und Glück; oder christlicher: Gehorsam gegen Gott, Gottähnlichkeit und Seligkeit.

**) Eine sehr charakteristische Predigt Schleiermacher's [Bd. IV, p. 637 ff.] über die „Einigkeit im Geist" nach Eph. 4, 1—3 beginnt: „Wenn andere

2) Bei der Form der Einleitung kommt noch besonders das Verhältniss des Textes zur Predigt in Betracht. Die Predigt soll an diesen angeknüpft, aus ihm abgeleitet werden. So ist also für jede Predigt eine zwiefache Hinleitung zu ihrem Hauptgedanken möglich und auf gewisse Weise nöthig. Die eine geht aus vom gegenwärtigen Gedankenkreise der Zuhörer, die andere vom Text. Es

---

menschliche Gesellschaften vielfältig nur durch irgend einen gemeinsamen Vortheil gebunden und erhalten werden und ohne eigentliche innere Uebereinstimmung doch zur Erreichung eines gleichen Zweckes zusammenwirken können: so ist es vom ersten Anfang der christlichen Kirche an nur die Einigkeit des Geistes gewesen, welche die Gläubigen zusammenhielt; und auch seitdem ist immer allgemein anerkannt worden, dass diese Uebereinstimmung in Bezug auf das Innerlichste und Höchste auf der einen Seite unbedingt nothwendig ist, wenn die christliche Gemeinschaft soll zusammengehalten werden, weil es nichts Anderes giebt, was alle ihre Glieder unter einander verbinden könnte; auf der anderen Seite aber ist nicht minder allgemein bezeugt worden, dass nur hier eine solche Uebereinstimmung im ganzen und vollsten Sinne des Worts zu finden sein kann als die eigenthümlichste und herrlichste Frucht des in diesem Ganzen waltenden Geistes. Aber . . . wie weit und über wie vieles diese Einigkeit des Geistes sich erstrecken solle, was sie alles in sich begreifen müsse: darüber haben von jeher die verschiedensten Meinungen neben einander bestanden, und so musste auch die Handlungsweise und der Lebensgang der Christen in dieser Beziehung sich sehr verschieden gestalten. Auf der einen Seite ... hat es nie an Christen gefehlt, welche die Einigkeit des Geistes nur mit Solchen festhalten wollten, welche sie nicht nur in Absicht auf alle ihre besonderen Ansichten und Meinungen als Brüder anerkennen könnten, sondern die ihnen auch in allen mehr äusserlichen Zügen und Bewegungen ihrer geistigen Gestalt so ähnlich wären, wie auch natürliche Brüder einander leiblicher Weise nur selten sein können. Die nun so gesinnt sind, finden natürlich immer nur Wenige, mit denen sie geneigt sind, die Einigkeit des Geistes zu halten; und indem sie gegen die Uebrigen keine solche Verpflichtung fühlen, so verursachen sie eben dadurch, so viel an ihnen ist, statt der Einigkeit eine Zertrennung der Geister. Auf der andern Seite hat es immer Viele gegeben, welche eben aus Misfallen an dieser Zertrennung und an allen Spaltungen, welche in's Kleine gehen und also auch die innigere Liebe auf ein engeres Gebiet beschränken, im Gegensatze gegen Jene den Grundsatz aufgestellt haben, man müsse nicht so grosse und genaue Ansprüche machen, um die Einigkeit des Geistes zu halten. Aber auf diesem Wege sind sie allmählich dahin gekommen, dass ihnen fast aller Inhalt der christlichen Gemeinschaft nicht zwar verloren geht für ihren eigenen Besitz und Genuss, aber doch als unwesentlich erscheint für die Einigkeit des Geistes, und dass sie sich schon begnügen wollen mit einer Uebereinstimmung nicht etwa nur in dem, was das eigenthümliche Wesen des Christenthums ausmacht, sondern dieses sogar, weil immer auch hierüber gar verschiedene Ansichten obgewaltet haben, lieber ganz bei Seite stellen und Einigkeit des Geistes ohne eine engere Verbindung zu begehren mit allen Denen halten wollen, welche das allgemein menschliche Gefühl für das Rechte und Gute festhalten und darin sich und Andere zu fördern suchen. Zwischen diesen beiden äussersten aber, zu deren keinem wir uns wohl gern bekennen möchten, wo liegt die richtige Mitte?

wird auch immer unmittelbar nach dem Texte eines eigenen Bestandtheils der Predigt, welchen man die Texterklärung zu nennen pflegt, da bedürfen, wo nicht die ganze Predigt Texterklärung sein soll. Diese Texterklärung wird alles dasjenige, aber auch nur dasjenige geben müssen, dessen es für das Verständniss des Textes neben dem und für das, was die Predigt selbst daran knüpft, noch bedarf. Ihre Stelle muss sie immer gleich zu Anfang desjenigen Theiles der Predigt erhalten, welcher zwischen Text und Thema steht und gewöhnlich Transitus genannt wird.

Die übrigen Eingangsbetrachtungen aber können eine zwiefache Stellung erhalten. Entweder theilt man sie, schickt den eigentlichen Haupteingang dem Texte voran und knüpft am Schluss der Texterklärung vor dem Thema nur kurz wieder an diesen an. Oder man stellt den Text voran gleich nach dem Anfangsgebet und lässt im Transitus auf das, was man zur Texterklärung aufnimmt, die Eingangsbetrachtungen folgen. Keine dieser beiden Formen wird sich als die in jedem Falle beste hinstellen lassen. So erkennt auch Schleiermacher*) an: „Nur dadurch, wie nahe der Gegenstand der Predigt entweder überhaupt oder gerade zu der Zeit den Zuhörern liege, und wie unmittelbar auf der andern Seite er aus dem Text hervorgeht und die ganze Behandlung sich an diesen anschliesst, nur dadurch kann bestimmt werden, ob es besser ist, den Text dem Eingang voranzuschicken oder ihn folgen zu lassen, und darum sollte der Prediger in dieser Hinsicht gar nicht gebunden sein.“ Für jede der beiden Formen sprechen verschiedene Gründe, nach welchen auch zum Theil die Wahl bald der einen bald der andern zu entscheiden ist.

Für die Form, welche mit dem Texte beginnt, spricht, dass sie die älteste und ursprünglichste ist, dass sie auch wohl am bestimmtesten das Verhältniss ausdrückt, dass die Predigt nur aus dem Text geschöpft und Auslegung der Schrift sein soll. Es können Texte, besonders historische von der Art sein, dass sie durch die Personen und Begebenheiten, welche in ihnen vorkommen, wirkliches Leben schon in einer Weise veranschaulichen, dass nach kurzer Texterklärung darüber der Uebergang auf das gegenwärtige Leben der Gemeine, wo sich vielleicht Verwandtes findet, leicht und natürlich wird. (Auch wenn etwa in festlichen Zeiten ein längeres Gebet vorangegangen ist, könnte sogleich mit dem Texte fortgefahren werden.)**)

*) „Ueber die neue Liturgie etc.“, 1816. Sämmtl. Werke, Abth. I, Bd. V, p. 212.

**) Schweizer p. 300 meint, „dass die Sitte, vor dem Text ein Exordium zu geben, unstreitig mit festen, immer wiederkehrenden Perikopen zusammenhänge, welche der Gemeinde für jede Predigt schon bekannt sind“. Die Bekanntschaft

Allein es ist doch immer eine reichere Form, gleichsam auf zwei Wegen zum Thema hinzuführen: vom gegenwärtigen Leben und dem Gesichtskreise der Zuhörer aus und vom Text aus. Es kann im Zuhörer ein höheres Interesse erregt werden, wenn ihm gezeigt wird, wie auf eben dasselbe, wofür ihm der Eingang vor dem Text schon ein Interesse erweckt hat, auch noch der Text hinführt. Nur muss dann beides auch auseinander gehalten werden und nicht etwa schon vor dem Text vom Text und den alten Zeiten, sondern hier gerade von der Gegenwart gesprochen werden.*)

---

mit dem Texte des Tages im Allgemeinen voraussetzend, tritt der Prediger auf, führt zur näheren Betrachtung dieses Textes hin und verliest ihn nun erst, um ihn speciell aufzufrischen. Wo der freie Text üblich ist, würde man ungern beginnen, ehe er vorgelesen wäre. Die angemessene Form ist also, dass erst nach Verlesung des Textes der Prediger als solcher seinen Vortrag eröffne und aus der Verknüpfung des Textes mit den Erwartungen und Bedürfnissen der Zuhörer das Thema ableite."

*) Eine vorzügliche Predigt Schleiermacher's vom Jahre 1809 (Bd. IV, No. 1) „über das richtige, des Christen allein würdige Verhältniss zur Obrigkeit" beginnt: „Es ist eine sehr weit verbreitete Meinung, dass es viele Zweige des menschlichen Handelns gebe, auf welche die Frömmigkeit keinen bedeutenden Einfluss hat. Ob Einer sich auszeichne oder nicht in allerlei Erkenntniss und Kunst, ob Einer eingeweiht sei oder nicht in die Feinheiten und anmuthigen Fertigkeiten des geselligen Lebens: das, meint man, hänge von Eigenschaften ab, welche ebensowohl bei Dem sich finden können, der sein Herz den Regungen der Frömmigkeit verschliesst, als der es ihnen geöffnet hat. Ja viele denken gewiss hinzu und glauben etwas ebenso Richtiges und noch Allgemeineres zu sagen, auch ob Einer dem Volk, dem er angehört, dem Vaterlande, das ihn genährt hat, wesentliche Dienste leisten könne oder nicht, damit sei es derselbe Fall. Und bestätigt scheint dies zu werden durch zwiefache Beispiele: von solchen einerseits, welche unleugbar ausserordentliche Talente in Thätigkeit gesetzt und bewunderungswürdige Handlungen verrichtet haben im Dienste des gemeinen Wesens, von nichts weniger als dem Geist der Frömmigkeit dabei getrieben; und von solchen andererseits, welche, indem sie ihr ganzes Leben der Frömmigkeit widmen, wenig darum bekümmert erscheinen, wie es um sie her zugehe in weltlichen Dingen, und in welchem Mass ihr eigenes Leben thätig hineingreife. Aber dass es sich hiermit nur nicht ganz anders verhalte, als diese Beispiele auszusagen scheinen! Dass nur nicht jene ausserordentlichen Gaben sehr zweideutig sind und unter andern persönlichen Verhältnissen sich eben so leicht hätten zum Verderben des gemeinen Wesens geschäftig gezeigt! Dass vorzüglich nur das nicht eine sehr unvollkommene Frömmigkeit ist, welche sich so zurückzieht von dem, was allen Menschen werth sein soll und heilig! So müssen wir wenigstens glauben, die wir uns Christen nennen. Denn für uns muss immer gültig bleiben der alte Wahlspruch, dass die Gottseligkeit zu allen Dingen nütz ist, und dass sie allein die Verheissung hat des zeitlichen und des ewigen Lebens. Und gewiss wird auch sie vorzüglich der Boden sein, auf welchem ächte Treue, wahrer Gehorsam und jede allgemeine Bürgertugend vorzüglich oder wohl gar allein mit Sicherheit emporwachsen kann, welches eben in dieser Stunde der An-

Durch den Eingang vor dem Text erhält ferner nicht bloss die Predigt sondern auch der Text selbst einen Eingang. Dadurch kann erreicht werden, dass der Zuhörer den Text nun schon mit einer ganz anderen Aufmerksamkeit anhört, um zu sehen, inwiefern er gerade das enthält, was schon der Eingang angeregt hat. Gerade auch so kann erst recht vollständig in das Licht gesetzt werden, dass der Text Quelle der Predigt ist, wenn der Eingang etwa Fragen aufwirft, auf welche der Text schon die Hauptantwort giebt.

So wird doch wohl diese letztere Form vorzuziehen sein. Dass sie weniger allgemein ist, hat wohl darin seinen Grund, dass es allerdings schwierig ist, immer gerade solche Seiten oder Gedanken aus dem gegenwärtigen Leben und Gedankenkreise der Gemeine herauszugreifen, welche sich zu guten Ausgangspunkten für solche Eingänge eignen.

Was sonst noch bei der Bearbeitung des Einganges, besonders des vorangestellten, zu beobachten ist, lässt sich etwa in folgenden Regeln zusammenfassen:

1) Es wird in den meisten Fällen natürlich, psychologisch richtig und bei einer gewöhnlichen Sonntagspredigt eigentlich immer nöthig sein, dass der Ton des Einganges mehr ein ruhiger, beschreibender, betrachtender sei, so wie die Sprache kurz, scharf, genetisch, nicht periodisch.*) Schon die alten Redner fordern dies. Nur so ist eine Hebung und Steigerung möglich. Die höhere, gerade durch bestimmtere Gedankenentwickelung von dem übrigen vorhergehenden Cultus verschiedene Anregung soll ja erst vorbereitet werden. Von vornherein ist sie unmöglich, und wo sie hervorgerufen würde, würde sie für das Folgende, weil sie nicht dauern kann, zerstörend sein. Nur, wo durch ein Fest oder durch eine besondere Veranlassung schon eine gehobenere festliche Stimmung vorbereitet ist, wäre es unnatürlich, diese zu ignoriren und durch einen ganz trockenen Eingang

---

dacht der Gegenstand sein soll für unsere vereinigte Aufmerksamkeit." Text: Röm. 13, 1—5. Nunmehr an den Text anknüpfend, führt er dann fort: „Wohl uns, dass wir nicht unter Diejenigen gehören, denen gleich bei den ersten unter den gelesenen Schriftworten einfallen kann: „Das ist eine harte Rede, wer kann sie fassen?" etc.

*) Schweizer p. 308: „Darum sind die alten Regeln nicht ohne Bedeutung, welche acumen, brevitas, concinnitas, utilitas des Einganges fordern. Ein einfacher, leicht übersehbarer Bau ist hier vorherrschend zweckmässig, weil alles Einleiten zunächst ein Akt der überlegenden Umsicht sein muss, während in der Predigt der Redende so ergriffen sein kann, dass dem Lyrischen sich nähernde Wendungen und scheinbare Sprünge vorkommen dürfen. Immer aber muss das lebendige Interesse am Heil der Gemeine schon der Einleitung Wärme einhauchen, die sich namentlich im Votum oder Gebet ausspricht."

abzukühlen, statt ihre Erregung zu Gedanken fortzubilden. Freilich muss dann aber auch der Ton der ganzen Predigt dem entsprechend sein.

2) Der Eingang darf nicht zu lang sein. Ammon fordert als Minimum ein Zwölftel und als Maximum ein Achtel der Ausdehnung der ganzen Predigt; Pott will mit Einschluss des Gebets, der Texterklärung und des Themas höchstens ein Viertel zulassen. Wo nicht Ablenkendes und Ungehöriges aufgenommen wird, wird sich der Eingang ganz von selbst in dem rechten Masse halten. Freilich wenn von etwas draussen im gemeinen Leben Liegenden ausgegangen wird, und der Zuhörer erst von da bis an den eigentlichen Gegenstand herangeführt werden muss, so ist darauf ausdrücklich zu achten, dass dieser Weg nicht zu weit ausfalle und der zu durchlaufenden Stufen nicht gar zu viele seien.

3) Der Eingang darf nichts aus der Predigt vorwegnehmen. Um dies zu vermeiden, rathen Einige wohl an, man solle den Eingang zuletzt ausarbeiten. Allerdings wird der Zweck dadurch erreicht, und man wird auch oft während der Ausarbeitung der Predigt einzelne, interessante Gedanken übrig behalten, welche in der Predigt selbst keine rechte Stelle finden, wohl aber im Eingange verwerthet werden können. Allein es wird doch immer unnatürlich sein. Zudem soll ja die eigentliche Ausarbeitung der Predigt gar nicht mit dem Eingange beginnen. Vielmehr mit dem Disponiren muss über die Hauptbestandtheile der Predigt — gleichviel ob schriftlich oder nur im Kopfe — eine bestimmte feste Ansicht ausgebildet sein, nach welcher erst die Eingangsbetrachtungen gewählt und vor dem Anticipiren geschützt werden können. Ja gerade das Anticipiren, welches verhütet werden soll, kann durch die erst bei der Ausführung gewonnene, höhere Klarheit wieder begünstigt werden, wenn der Eingang zuletzt ausgearbeitet wird. Ueberhaupt lässt sich sagen: Das wird gewöhnlich kein gut gewählter Gegenstand zur Predigt sein, bei dessen Wahl man nicht sogleich auch geeignete Eingangsbetrachtungen erkennt. Wenn es daher Schwierigkeiten macht, einen passenden Eingang zu finden, so wird dies meistens ein sicheres Zeichen sein, dass man die Wichtigkeit des gewählten Gegenstandes selbst nicht zu rechtfertigen weiss, und dann wird man auch schwerlich Andere für denselben interessiren können. In diesem Falle scheint es rathsam, einen anderen Gegenstand der Predigt zu wählen.

Zu dem Nichtanticipiren gehört aber auch noch dies, dass man die vorbereitenden Betrachtungen nicht ganz bis zur Ankündigung des Themas sondern nur soweit fortführt, dass das Thema als der nächste erforderliche Schritt sich dann erst hinter dem Text und der Text-

erklärung den Eingang wieder aufnehmend an die letztre anschliessen muss. Andernfalls würde man genöthigt sein, das Thema zu wiederholen, was nothwendig das Interesse dafür abschwächen müsste. Auch würde der Text, wenn das Thema schon ohne ihn gefunden ist, nicht als Quelle desselben sondern entbehrlich erscheinen, und der Transitus würde auf einen Punkt zurückführen, an welchem man schon war. Ist das Thema in der Propositionsformel gefasst, so muss es, selbst wenn es nicht ein Satz sondern eine blosse Frage oder Ueberschrift ist, wenigstens noch etwas Bestimmteres enthalten als die etwa durch die vorbereitenden Betrachtungen angeregte Frage.

Diese Regeln werden grösstentheils auch für den andern Fall gelten, wenn die Eingangsbetrachtungen innerhalb des Transitus auf die Texterklärung folgen. Hier sind eigentlich auch dieselben zwei Wege zum Thema nur in umgekehrter Reihenfolge eingeschlagen, und was bei der ersten Form für den Eingang vor dem Text galt, dass er noch nicht ganz das Thema aussprechen sondern nur an dasselbe heranführen dürfe, das gilt hier für die Texterklärung. Doch werden bei dieser zweiten Form die freien Eingangsbetrachtungen nach der Texterklärung mehr zusammengezogen werden müssen, wenn die Predigt, wie das die Eigenthümlichkeit dieser Form ist, als recht unmittelbar aus dem Text geschöpft sich darstellen und der Text nicht durch das zu ausführlich dazwischen Gestellte aus den Augen verloren werden soll.*)

§ 31.

Sonstige Uebergänge. Schluss.

Ausser dem vorzugsweise sogenannten Transitus können zwischen allen Haupttheilen noch Uebergänge statt finden, welche dieselben verbinden, ohne doch die Eintheilung zu verdecken. Der letzte Gedanke des vorhergehenden Theils muss mit dem ersten des gleich nachfolgenden verknüpft werden, und da dem Anfange eines neuen Theils

*) Die Homiletiker des XVII. Jahrhunderts forderten nach dem Vorgange Hülsemann's ein dreifaches Exordium, ein generale (praeambulum vor dem Text), ein speciale (nach dem Text zur Erweckung der Aufmerksamkeit für den besondern Stoff) und ein specialissimum (Uebergang zur Ausführung). Dies würde etwa mit der Form zusammentreffen, wo der Eingang dem Text vorangestellt wird, nur dass doch besser die Zwecke des speciale noch vor dem Text zu erreichen versucht werden und die Texterklärung ihre Stelle zu Anfang des Transitus erhalten sollte. — Andere ältere Homiletiker fordern wohl als Theile des Einganges 1) eine Basis, einen Gedanken, eine Sentenz als erstes Wort und Ausgangspunkt, selbst möglichst die Aufmerksamkeit erweckend, 2) hierauf eine Deductio zur 3) Conclusio, dem Anknüpfen an Text und Thema. Vergl. Schuler a. a. O. I, p. 190; Schweizer p. 304.

sein erster Gedanke durch die Eintheilung vorausbestimmt ist, so wird der Uebergang am besten durch eine Modification des letzten Gedankens am Schluss des früheren Theils bewirkt werden. Weniger vollkommen wird der Uebergang durch blosse Partikeln oder Zahlen angedeutet oder ersetzt.

Je kürzer übrigens dieser Uebergang ausfällt, desto mehr ist darauf zu achten, dass der Anfang einer neuen Gedankenmasse nicht verdeckt wird. Doch wird dies zum Theil auch durch den Vortrag verhütet werden können, indem hier eine Pause gemacht wird. Und dies möchte wohl die beste Art des Ueberganges sein, dass man nach einer Pause mit dem letzten Gedanken des früheren Theils einen neuen anfängt. Oft kann, wenn sonst die Theile sich innerlich gut scheiden, auch eine Pause allein schon die Stelle eines weggelassenen Ueberganges vertreten, und das wird meistens besser sein als blosse Verbalübergänge. Denn dem Zuhörer wie dem Prediger ist nach Beendigung eines Haupttheiles ein Ruhepunkt Bedürfniss, und der Mangel aller Pausen macht leicht den Eindruck, dass etwas Auswendiggelerntes bloss mechanisch hergesagt wird. Sind die Uebergänge der einzelnen Theile einander ähnlich, so werden sie, indem sie die Symmetrie der Abtheilungen herausheben, jene Wirkung noch unterstützen. Schon erwähnt ist die Regel, dass man sogleich beim Entwurf der Disposition, wo das Gefühl des Zusammenhanges der Predigt am stärksten ist, wohlthun wird, sich auch die Uebergangsgedanken, welche sich hier darbieten, anzumerken. Doppelt nöthig ist dies da, wo etwa nur über eine Disposition frei gesprochen werden soll, denn durch ungeschickte Uebergänge wird man am leichtesten die Uebersicht erschweren und Unordnung anrichten können.

Auch am Schluss des eigentlichen Transitus wird ein Uebergang im engeren Sinne eintreten, an welchen das Thema angeknüpft wird. Hier ist besonders dafür zu sorgen, dass dadurch nicht die Schärfe leide, in welcher das Thema sich ausscheiden soll. Doch darf er auch nichts Stehendes und Mechanisches enthalten, wie z. B. der gleichsam als eine Art Signal des Themas immer wiederholte Ausdruck: „diese der Andacht geweihte Stunde."

Im uneigentlichen Sinne könnte wohl auch die kurze Bitte um Kraft und Gottes Segen für die Predigt, welche zwischen die Ankündigung des Themas und die Ausführung selbst eingeschoben zu werden pflegt, ein Uebergang genannt werden. Auch sie ist an dieser Stelle sehr natürlich und angemessen; nur muss sie kurz sein und muss nicht die Gedankenlosigkeit und Unwahrheit enthalten, dass vor und mitten in einer wohl concipirten Predigt erst noch um Erkenntniss des angekündigten Gegenstandes und um Erleuchtung gebeten wird, als sollte

die Predigt erst an Ort und Stelle „gegeben werden zur selbigen Stunde.“ Dies würde die Zuhörer mit Recht verletzen und schon als leere und unwahre Phrase zu verwerfen sein.

Was sodann den Schluss der Predigt betrifft, so wird derselbe zuweilen durch den Schluss des letzten Theiles vertreten werden können z. B. da, wo der letzte Theil selbst durch die andern so vorbereitet wurde, dass hier besonders der Zweck der Predigt erscheint.*) Bei einer strenger gegliederten Predigt aber wird sich der Schluss des Ganzen von dem des letzten Theiles scheiden und in einer Art von Symmetrie dem Eingange entsprochen und wie dieser sich auf die ganze Predigt beziehen müssen. Für die ganze Wirkung der Predigt wird oft sehr viel auf den Schluss ankommen, und wenn auch nicht darauf gerechnet werden darf, dass ein bewegterer Schluss die Mängel der Predigt gut machen werde, so ist es doch ziemlich gewiss, dass ein verfehlter, matter Schluss allen Vorzügen der Predigt beträchtlich schaden wird. Darum ist es sehr der Mühe werth, schon bei der Disposition der ganzen Predigt auch den Stoff besonders zu beachten und auszuscheiden, welcher sich im Verhältniss zu der übrigen Predigt für den Schluss vorzugsweise eignet.

Der Inhalt und Charakter des Schlusses wird sich leicht als Wirkung des Wunsches ergeben, welcher den Prediger in dem Momente wo er die Gemeine wieder verlässt, immer beseelen wird, dass seine Worte nicht möchten verloren sein. So eignet sich für den Schluss 1) die sogenannte Repetitio oder Recapitulation (ἀνακεφαλαίωσις), die nochmalige gedrängte Zusammenfassung des Hauptinhaltes der Predigt, auch vielleicht mit Hindeutung auf die Haupttheile. Dies darf jedoch ja nicht ein blosses Wiedererzählen der Disposition sein, als sei dem Zuhörer besonders viel daran gelegen, das treffliche Kunstwerk des Predigers, wenn er es etwa nicht bemerkt oder wieder vergessen hätte, mitnehmen und retten zu können. So ferner 2) eine zusammenfassende Anwendung der Predigt, wenn diese nämlich vorherrschend belehrend gehalten ist und nicht selbst schon am Schlusse der Theile oder in der zweiten Hauptmasse die ausdrückliche Anwendung beifügt. Diese Anwendung am Schluss muss, wenn ausserdem noch recapitulirt werden soll, auf die Recapitulation folgen und sich mit dieser verbinden. Gerade je leichter ein einigermassen verständiger Zuhörer von wirklich erbau-

*) Schweizer p. 363: „Der immer vorhandene Schluss wird in dem Masse auch formell als ein besonderer Abschnitt auftreten, als er auf alle Theile der Predigt gleich unmittelbar gebaut ist; hingegen wird er mehr als Ende des letzten Theils erscheinen, wenn die früheren Theile mehr nur das Mittel waren, um den letzten zu erreichen.“

lichen Belehrungen von selbst die Anwendung macht, und je leichter es ermattend und herabstimmend auf ihn wirken kann, wenn von seiner eigenen Einsicht und Thätigkeit gar zu wenig erwartet wird, desto angemessener wird es sein, wenn die ganze Predigt hindurch die Anwendung ausgesetzt und nur der belehrende Ton festgehalten wird und sich dann erst am Schluss die Anwendung des Ganzen kurz und scharf zusammendrängt. Oft kann auch dies schon durch die Art der Ausführung entbehrlich gemacht werden.

So ist endlich 3) dann auch für den Schluss nichts natürlicher und angemessener als die Bitte um Gottes Segen für das gesprochene Wort zugleich als Ausdruck für einen auch im Innern der Hörer hoffentlich geweckten ähnlichen Wunsch. Doch auch dies darf nicht zur blossen Manier und zur todten Gewohnheit werden.

Zu erinnern ist hier auch an die Forderung der Gradation, nach welcher das Höchste bis zuletzt bleiben soll, wie auch im übrigen für den Schluss die höchste Kraft und Lebendigkeit und die höchste Gedrängtheit der Gedanken zu wünschen ist, wo nicht eine wirklich vorhandene höhere Bewegung noch eine reichere, aus vollem Herzen strömende Aeusserung fordert. Nichts stimmt den Zuhörer mehr herab als das wortreiche Kein-Ende-finden-können oder die beständig wiederkehrende Formel: „So möge denn auch bei uns etc." mit einer breiten, ermüdenden Wiederholung der Predigt.

Folgt noch nach liturgischer Vorschrift ein stehendes Kirchengebet, so wird auch dieses im Schlussgebet zu berücksichtigen sein, damit nicht ein zu langes Verweilen in dieser höchsten Stimmung wieder den Zuhörer in Abspannung und Gleichgültigkeit verfallen lasse. Freilich ist der ruhigere Charakter eines liturgisch stehenden Gebetes von dem eines solchen durch die höchste Steigerung des Affectes von selbst entstehenden homiletischen verschieden. Doch kann auch das stehende Gebet wie das Vater unser ein neues Leben gewinnen, wenn die Predigt vorher dazu geeignet war.

Endlich ist beim Schluss und namentlich beim letzten Satze noch das darauf folgende Amen zu berücksichtigen. Dieses Amen soll doch den Sinn einer Betheurung für eine ausgesprochene, höhere Wahrheit oder einer Bitte um Erfüllung oder eines zuversichtlichen Erfolgwünschens für ein zuletzt bezeichnetes höheres Ziel behalten. Darum darf es sich nicht an einen ganz anderen Gdanken, etwa an eine züchtigende Zurechtweisung ganz plötzlich anschliessen, wenn es nicht den Eindruck des Unpassenden oder unter Umständen sogar des Komischen machen soll.

Aus allem diesem folgt nun auch schon für die Form und Behandlung des Schlusses, dass ihm im Gegensatze zu dem Eingange in der Regel eine grössere Lebendigkeit und Bewegtheit eigen sein

wird. Doch kann auch dies nicht als immer gültige Forderung erhoben werden, denn es kann vorkommen, dass gerade schon dem letzten Theile der Predigt eine grössere, rhetorische Lebhaftigkeit eigen ist, und dass es dann dem Prediger natürlich ist, am Schlusse sich wieder ruhiger und leiser in sich zurück zu ziehen*) oder sich mit seinen Zweifeln oder Hoffnungen auf Erfolg für das gesprochene Wort an Gott zu wenden.**)

§ 32.

II. Anordnung der Homilie.

Die Homilie wird zuweilen mehr Einheit haben können als die synthetische Predigt, wenn der Text, an welchen sie sich anschliesst, selbst eine Einheit darstellt. Allein sie wird auch nothwendig einheitslos bleiben, wenn der Text (etwa ein vorgeschriebener) selbst Mannigfaltiges enthielte. Denn dann wäre durch engen Anschluss an denselben nur eine einheitslose Paraphrase oder aphoristische Nutzanwendung möglich. Im ersteren Falle würde die Aufgabe, die Homilie mit der synthetischen Predigtform zu verbinden und an den Vorzügen der letzteren Theil nehmen zu lassen, schon von selbst erreicht werden. Im letzteren Falle aber würde diese Verbindung als Forderung geltend zu machen sein, d. h. also: der einheitslose Text müsste durch Hinzubringen von möglichst vielen einheitgebenden Gesichtspunkten so behandelt werden, dass die Homilie eine Einheit erhielte. Denn alles, was bereits oben (§ 25.) gegen einheitslose Predigten überhaupt gesagt ist, gilt in besonderem Masse von der Homilie; wir brauchen es darum hier nicht zu wiederholen. Nur dies sei noch bemerkt, dass eine eng an einen Text von mannigfaltigem Inhalt angeschlossene Homilie schon darum formloser

---

*) R. Stier [Keryktik p. 247] will, dass der Schluss immer etwas Beruhigendes und Versöhnendes habe. „Er sei kein fortklingendes Schreck- und Donnerwort, selbst wenn etwa Text und Predigt fast ein solches gewesen, dann gebe vielmehr der Schluss wenigstens dem Ganzen noch den rechten Klang und das rechte Licht."

**) Die Homiletiker des XVII. Jahrhunderts pflegten den Schluss und die Anwendung zu identificiren und forderten nach 2 Thim. 3, 16 einen fünffachen Usus: 1) den Usus didascalicus, 2) elenchticus, 9) epanorthoticus, 4) paedeuticus, 5) paracleticus, eine Distinction, die zwar einen psychologischen wohl bedingten Gang andeutet, deren jedesmalige Anwendung aber, worüber auch schon ältere Homiletiker klagen, etwas Peinliches und Mechanisches in den Schluss bringen würde. Ueberhaupt wie die Anwendung nicht bloss und nicht jedesmal auf den Schluss zu beschränken ist, so wird auch jene Schriftstelle mit mehr Recht auf die ganze Predigt anzuwenden sein und nicht bloss auf den Schluss. Vergl. Schweizer p. 361 f.

ausfallen müsste, weil sie eigentlich keinen Eingang, keinen Transitus und keinen Schluss erhalten könnte. Denn es wäre doch in der That nicht zu sagen, welchen der vielen Gegenstände der Eingang vorbereiten und der Schluss zusammenfassen und anwenden sollte. Für den Transitus aber würde sie deshalb nichts übrig lassen, weil sie ja selbst schon die durchgeführte Texterklärung ist.

In demselben Grade aber als die im Text gegebene oder durch Abstractionen und sonstige Gesichtspunkte hinzugebrachte Einheit auch der ganzen Homilie Einheit giebt, wird diese auch im Uebrigen an der gegliederten Form der synthetischen Predigt Theil nehmen können. Nur der Transitus wird in der Regel kürzer ausfallen müssen, da er der Texterklärung, welche die Predigt selbst geben und sein will, nicht vorgreifen darf. Doch würde dies auch nicht geschehen, wenn etwa durch einen Hinweis auf die Fülle des Textes die Homilie, welche folgen soll, motivirt wird, oder wenn einige Bemerkungen über Person und Lage desjenigen, dessen Wort etwa nachher als didaktischer Text behandelt werden soll, vorausgeschickt werden. Aber hiernach wird die Homilie an der Stelle des Themas, welches hier vom Hauptinhalt des Textes selbst nicht verschieden ist, eben diesen letzteren in einer Propositionsformel nochmals zusammenfassen, und dabei (dies jedoch auch bei kurzen, didaktischen Texten ohne eine solche Formel) die Absicht ankündigen können, sich nur an ihn halten zu wollen. Diese Ankündigung wird dann in der Regel zugleich an die Stelle einer Ankündigung von selbständigen Theilen treten, welche hier wegen der Wiederholung unangemessen sein würde.

Eines Einganges vor dem Text bedarf die Homilie nicht nur aus allen den Gründen, welche auch bei der synthetischen Predigt für einen solchen sprechen, sondern auch weil sie, vom Text mit verkürztem Transitus zur Ausführung eilend, im Transitus nicht wohl Raum übrig behält für Eingangsbetrachtungen. Auch einen geschiedenen Schluss wird sie wenigstens dann erhalten können, wenn die an die Textelemente angeknüpften Betrachtungen nicht selbst schon Anwendungen sind oder dieselben entbehrlich machen. Doch kann selbst in diesem Falle gerade für einen zusammenfassenden Schluss noch Stoff übrig bleiben.

Am unmittelbarsten werden gewöhnlich didaktische Texte zu einer Homilie führen. Enthalten diese selbst einen Hauptgedanken mit subordinirten Nebengedanken, so müssen diese zugleich als Disposition der Predigt verwendet werden, entweder unmittelbar und unverändert *)

*) Nitzsch II, 1, p. 99: „Zu allererst entscheidet die Beschaffenheit des Textes selbst über das einzuschlagende Verfahren [nämlich ob Homilie

oder (womit dann schon die Annäherung an die Form der synthetischen Predigt gegeben ist) unter hinzugebrachten näher bestimmenden oder verallgemeinernden Gesichtspunkten.

Wir lassen einige Beispiele folgen.

1) Klagl. Jer. 3, 39—40. Thema etwa: „Gründe und Heilmittel verbreiteter Unzufriedenheit." — „Wie murren denn die Leute im Leben also." (Beschreibung des Zustandes.) — „Ein jeglicher murre wider seine Sünde." (Aufsuchung des Grundes.) — „Und lasst uns forschen und suchen unser (besonderes) Wesen." (Busse, Selbstbeobachtung, Zucht.) — „Und uns zum Herrn bekehren." (Hülfe und Heil erst nach der Busse zu hoffen.)

2) Jer. 9, 23—24. „So spricht der Herr: Ein Weiser rühme sich nicht seiner Weisheit, ein Starker rühme sich nicht seiner Stärke, ein Reicher rühme sich nicht seines Reichthums. Sondern wer sich rühmen will, der rühme sich dess, dass er mich wisse und kenne, dass ich der Herr bin, der Barmherzigkeit, Recht und Gerechtigkeit übet auf Erden; denn solches gefällt mir, spricht der Herr." Ueber diesen Text giebt es eine Busstagspredigt von Schwarz: „Wessen wir uns rühmen sollen und wessen nicht. [1) Wessen... 2) Wessen nicht.]

3) 2 Cor. 13, 11. „Zuletzt, liebe Brüder, freuet euch, — seid vollkommen, — tröstet euch, — habt einerlei Sinn, so wird der Gott der Liebe und des Friedens mit euch sein." Schott: „Das Bild einer wahrhaft christlichen Gemeine." 1) „Ihre Mitglieder freuen sich ihres Glaubens, 2) sie streben unablässig nach Reinheit ihres Sinnes und Wandels, 3) es fehlt ihnen nie an gemeinsamen Tröstungen, 4) sie sind einmüthig in Geist und Sinn." Die letzten Worte des Textes sind dann zu einer Schlussermahnung benutzt. Hierzu bemerkt Schott,

---

oder synthetische Predigt]. Je mehr ein Text einen in sich abgeschlossenen und gegliederten Organismus ausmacht, dergestalt, dass ihm nichts genommen, nichts zugefügt und eine Umstellung seiner Glieder nur wie Entstellung angesehen werden kann, wie dies bei den Seligpreisungen Jesu, bei den Bitten des den Jüngern zugeeigneten Gebetes, bei den Gleichnissen und Lehrgeschichten in so auffallendem Grade der Fall ist, desto unmöglicher ist es, dass das Verhältniss des Einen zum Mannigfaltigen sich nicht wie es im Texte sich findet, in die Predigt übertrage. Es ist kein anderes mit den vielen epistolischen, didaktischen Abschnitten, welche bewusster und ausdrücklicher Weise bestimmte Merkmale eines Begriffes oder Bestände eines Urtheiles aneinander reihen, um eine Totalität desto anschaulicher zu machen, denn wer möchte wohl von den hergezählten Momenten des Tugendbegriffs (2 Petr. 1, 5 ff.) oder der Weltlust (1 Joh. 2, 16) oder des christlichen Erfahrungsalters (1 Joh. 2, 12—14), oder des Gegenstandes christlicher Bestrebung (2 Tim. 2, 22), oder des Vorzugs der Liebe vor den Talenten (1 Cor. 13) u. s. w. und von der textuellen Folge derselben ohne Schaden absehen und abgehen?"

dass Th. 1) und 3) sowie 2) und 4) sich nicht streng ausschliessen und sich bei mehr systematischer Gliederung zusammenfassen liessen. Allein um des engeren Anschlusses an den Text willen sei es auch so zu ertragen.

4) Matth. 11, 25—30. Ich preisse dich, Vater und Herr Himmels und der Erden, dass du solches den Weisen und Klugen verborgen hast, und hast es den Unmündigen offenbaret." J. Müller: „Wem wird das Evangelium von der Gnade Gottes in Christo verständlich?" Dann der Text Stück für Stück durchgegangen.

5) 1 Cor. 7, 29—31. Schwarz am Neujahrstage: „das sage ich euch lieben Brüder, die Zeit ist kurz (Thema); weiter ist das die Meinung: — die da Weiber haben, dass sie seien, als hätten sie keine, — die da weinen, als weinten sie nicht" u. s. f. genau nach dem Texte.

Aehnlich eignen sich zu unmittelbarer Verarbeitung in einer Homilie: 2 Tim. 2, 22; 2 Petri 1, 5—7; 1 Joh. 2, 12—14 (nach Lebensaltern eingetheilt.); 1 Joh. 2, 16; 2 Tim. 3, 16 (z. B. „vom rechten Gebrauch der Schrift"). Unter den Predigten Scheiermacher's „über den christlichen Hausstand" hat die zweite über die Kinderzucht das Thema und die beiden Haupttheile ganz aus dem Text (Ephes. 6, 4) genommen. *)

Auch parabolische Texte sind didaktische. Ihre Behandlung als Homilie kann sich aber schon mehr der zwischen Homilie und synthetischer Predigt vermittelnden nähern. So giebt es drei Predigten von Schwarz über Luc. 15, 11—32 die Parabel vom verlornen Sohn: 1) „Die Entfernung aus dem Vaterhause." — Was treibt ihn? — Worin besteht die Schuld, welche er dabei sich zuzieht? — Welche Folgen daraus für ihn entstehen? — 2) „Die Rückkehr zum Vaterhause." — Wie er zum Entschlusse gelangt. — Worin sich dieser kund giebt. — Wie er ausgeführt wird. 3) „Welche Aufnahme der verlorne Sohn findet." — Beim Vater — beim älteren Bruder. Aehnlich auch drei von Nitzsch über denselben Text. **) Schon hier finden

---

*) Bd. I, p. 612 ff. Text: „Ihr Väter, reizet eure Kinder nicht zum Zorn, sondern ziehet sie auf in der Zucht und Vermahnung zum Herrn". — „Wir fragen, was doch dazu gehört, damit Alles, was wir an der Jugend thun, ihr auf der einen Seite zur Zucht gereiche, auf der anderen zur Vermahnung zum Herrn."

**) Neue Gesammtausg. Bonn 1867, No. 18. 19. 20. „Die Geschichte des Sünders im Lichte der väterlichen Liebe Gottes." I. „Wie der Mensch verloren geht" Luc. 15, 11—16. [Anfang der Sünde, — ihr Fortgang, — ihre Noth und ihr Ausgang, oder das selbstsüchtige Entweichen, — das thörichte Verschwenden, — das bittere Darben, — das ehrlose Dienen.] II. „Wie der Mensch sich wiederfindet" v. 17—24. [Wie er sich wiederfindet, wenn er etwas inne wird, nämlich die Wahrheit des Verhältnisses, — wenn er etwas

jene parabolische Behandlung, welche ein Factum als Bild wiederkehrender Vorgänge des Christenlebens behandelt und daran erläutert. Dieselbe Behandlung wird oft auch die natürlichste sein, wenn wirkliche historische Texte in Homilien behandelt werden sollen. Die Züge einer evangelischen Erzählung, z. B. einer Heilungsgeschichte, können hier selbst in ihrer unveränderten Aufeinanderfolge als wiederkehrende Stadien solcher Hergänge lehrreich werden. Vgl. z. B. die oben bereits angeführte Predigt von Erdmann (Theol. Stud. u. Krit. 1834) über Joh. 8, 46—59.*) Unter den bedeutenderen Homileten der neueren Zeit hat besonders Jul. Müller die Homilie wieder angewandt. In seiner zu Breslau 1834 erschienenen Sammlung von Predigten finden sich mehrere, welche zeigen, wie diese Form nicht nur im Uebrigen sehr geistvoll behandelt und wirksam gemacht werden kann, sondern auch keineswegs der Einheit in der Ausführung zu entbehren braucht. Insbesondere ist hier bei historischen Texten jene Analogie benutzt, welche zwischen äusseren Factis der evangelischen Geschichte und inneren, im Leben jedes Christen sich wiederholenden stattfindet. In der Predigt über Luc. 18, 35—43 heisst es z. B. „unter diesem Gesichtspunkte [jener Analogie] lasst uns nun die Geschichte der Heilung des Blinden vor Jericho als Spiegel der geistigen Genesung des Menschen Zug für Zug näher betrachten." Und nun wird nach der Reihenfolge des Textes und mit dessen Worten

---

will, nämlich sich demüthigen und ohne Rückhalt anvertrauen; — wenn er mit der That sich aufmacht, — wenn ihm etwas wird, die entgegenkommende, versöhnende, herstellende, neu ausrüstende und begabende Liebe des Vaters.] III. „Die Aufnahme, die der Wiedergefundene bei den Mitmenschen findet" v. 25—32. [Eine dreifache Aufnahme, — die Ursachen der missgünstigen Aufnahme, — die göttliche Behandlung, die dieses Misverhältniss behufs seiner Heilung erfährt.]

*) Ferner Schleiermacher's Predigt über Matth. 8, 28—34 (Die Besessenen von Gergesa) Bd. I, p. 414. „Die drei ersten Evangelisten erzählen einstimmig diese Begebenheit mit wenigen so leichten Abänderungen, dass jeder aufmerksame Leser sie leicht wird mit einander vereinigen können. Wir können hieraus schliessen, dass diese Begebenheit von Anfang an für eine der bedeutenderen unter den einzelnen im Leben des Erlösers erwähnten ist gehalten worden; und bedeutend wird sie auch uns erscheinen, wenn wir sie auch nur betrachten als eines von den vielen Beispielen, welche uns lehren, von welcher Art die Bemühungen des Erlösers waren, wie sie von den Menschen seiner Zeit aufgenommen wurden, und wie er selbst sich dabei verhielt. Unsere Betrachtungen werden am natürlichsten und am zusammenhängendsten fortschreiten, wenn wir auf die handelnden Personen besonders nach einander Achtung geben, zuerst auf die Unglücklichen, die dem Erlöser begegneten, zweitens auf die Einwohner der Stadt, in deren Gebiet die Geschichte vorfiel, und drittens auf den Erlöser selbst." Vergl. noch Rupertt II, 277.

Einzelnes angeführt und daran immer nur die Uebertragung geknüpft; z. B. an „er sass am Wege und bettelte“ der geistige Zustand der Bedürftigkeit, „fragte, was das wäre“, „Jesus von Nazareth gehe vorüber, es wird ihm mit harten Worten Schweigen geboten, er ruft noch stärker“ u. s. f. bis zu den Worten: „ward sehend, folgte Christo, pries Gott, und auch das Volk lobte Gott.“ In dem Ganzen ist nicht nur eine sinnvolle Analogie, sondern auch Einheit und doch zugleich Succession ohne eigentliche systematische Gliederung. Ganz ähnlich eine andere Homilie über Matth. 14, 24—33: „Das Wandeln Christi und seines Jüngers Petrus auf dem See Genezaret;“ über Matth. 26, 69—75: „Des Petrus Fall und Reue“ in Parabeln mit unserem Verhalten zu Christus durchgeführt; über Luc. 10, 38—42: [Maria und Martha] „Das wahre Verhältniss des Trachtens nach dem Himmlischen zu unseren irdischen Beschäftigungen;“ Marc. 6, 16—28 [Johannes des Täufers Freimüthigkeit und Tod] „Die Uebermacht der Diener Gottes über die Kinder der Welt.“ Ueberhaupt findet J. Müller historische Texte für die Behandlung als Homilie vorzugsweise geeignet.

§ 33.

3. Anordnung von Reden.

(Bei kirchlichen Handlungen.)

Die kirchlichen Reden unterscheiden sich dadurch von den Predigten, dass sie wie die Cultusacte, an welche sie sich anschliessen, nur einige Mitglieder der Gemeine näher, die übrigen aber entfernter angehen. Hierdurch sowie durch ihre besonderen Veranlassungen werden sie in der Regel auf das Privatleben Einzelner näher eingehen können als die in dem gemeinsamen Cultus an die ganze Gemeine gerichtete Predigt. Sie bedürfen deshalb auch weniger als diese einer so ausgeprägten und abgemessenen Form. Ja das merkliche Hervortreten derselben würde hier sogar ein Mangel sein. Dennoch ist für sie nicht minder als für die Predigt die überlegteste Anordnung erforderlich, welche, je weniger sie hervortritt, oft gerade desto künstlerischer und wirksamer sein kann.

Ihren Ausgangspunkt haben die Reden nicht eigentlich an einem Text, der ihnen vorausgeht, sondern an dem liturgisch-feststehenden Act, welchen sie vorbereiten sollen. So erhalten sie im Grunde von dort her rückwärts ihre Bestimmungsgründe und werden immer Aehnlichkeit haben mit den längeren Eingängen der Predigten vor dem Text, auch unter ähnliche Beurtheilung fallen. Zwar wird die

Rede sich in der Regel ebenfalls ein Wort der heiligen Schrift zum Mittelpunkt wählen, welches bei dem casuellen Charakter der Rede jedesmal frei und darum desto angemessener gewählt und desto unmittelbarer und leichter benutzt werden kann. Aber gerade schon hierbei wird es der weniger strengen Form der Rede und ihrem vorbereitenden und hinleitenden Zwecke entsprechen, dass dies Schriftwort nicht umständlich als Text citirt, aufgeschlagen und verlesen wird. Sondern es wird gewöhnlich eine in die Rede selbst verwebte, leichte Hinweisung oder selbst Anspielung auf ein bedeutendes, in der Rede entwickeltes Wort der Schrift genügen, um bezeichnend auszudrücken, dass der Prediger nicht von ihm selber redet, sondern in dem Namen eines Höheren. Nur wo die Rede einen grösseren Umfang erhalten muss, z. B. bei einer öffentlichen Confirmation, wird an die Stelle dieser leichteren Form mehr Annäherung an die strengere der Predigt treten können und müssen. Doch auch auf eine Confirmationsrede wird das liturgische Element, mit welchem sich diese wie jede andere Casualrede zu verbinden hat, den gleichen Einfluss behalten. Muss dieses die Hauptsache und der Mittelpunkt bei dem ganzen casuellen Cultusakte bleiben, so wird dadurch die Rede zu einer Hinleitung auf dasselbe, zu einer Vermittelung des besonderen Falles mit dem Allgemeinen und Feststehenden, welches durch die liturgische Formel ausgesprochen wird. Die Berücksichtigung dieser liturgischen Formel muss daher nicht nur für die Meditation der Rede den Ausgangspunkt bilden, sondern auch auf die Anordnung derselben zurückwirken.

Soll aber die Rede jenen Charakter der Hinleitung behalten, so darf nicht nur, wie schon erwähnt, kein förmlicher Text breit und anspruchsvoll vorangestellt werden, weil er zu sehr ein eigenes Interesse auf sich ziehen würde, sondern es darf auch aus demselben Grunde kein eigenes Thema mit Theilen angekündigt werden. (Grössere Reden, wie z. B. Confirmationsreden können sich jedoch auch hierin der Form der Predigt mehr nähern.) Nichtsdestoweniger aber soll der Prediger sich seines Themas und seiner Eintheilung, seines Hauptgedankens und Hauptgesichtspunktes, unter welchem er den gegebenen Fall mit den allgemeinen Grundgedanken christlichen Lebens vermitteln will, vorher bestimmt bewusst geworden sein, auch wenn er sie nicht ankündigt.

Als Eingang jeder Rede drängt sich noch unvermeidlicher als bei einer Festpredigt der besondere Fall auf, welchem die Rede gilt, und darum das Eingehen auf die Stimmung, welche die Betheiligten in Bezug auf ihn schon mitbringen. Dieselbe ist hier so sicher vorauszusetzen, dass es eben deshalb gewöhnlich als Fehler und Un-

natur wird gelten müssen, wenn der Redende nicht von ihr, sondern etwa weit ausholend von fern liegenden, allgemeinen Betrachtungen ausgeht.

Soll auf das Liturgische noch ein Schluss folgen, so darf dieser selbst beim Confirmationsakte nur ein möglichst gedrängter und kraftvoller sein.

Dritter Abschnitt.

Ausführung (Elocutio).

§ 34.

1. Die einzelnen Gedanken.

Die Feststellung des durch die Meditation gefundenen und durch die Disposition geordneten Predigtstoffes bis in die einzelnen Gedanken und Worte ist die Ausführung der Predigt. So beziehen sich demnach die Regeln für die Ausführung auf zweierlei: 1) auf den einzelnen Gedankenstoff, welcher ausgeführt*) und 2) auf die Sprache, worin derselbe behandelt werden soll. Und wenn man die Ausführung die fortgesetzte Disposition genannt hat, so liegt darin, dass sich in ihr noch die disponirende, didaktische Thätigkeit fortsetzen kann. Freilich könnte man sie eben so gut auch die fortgesetzte Meditation nennen, sofern sich in ihr auch noch die erfindende, fast immer im concreten Einzelnen sich bewegende und dadurch sich nährende Thätigkeit fortsetzen kann.

1) Was zunächst den Gedankenstoff angeht, so fragt es sich, was für einzelne Ausführung desselben in einer Predigt überhaupt vorkommen, und welchem Zwecke hier das Verschiedene dienen kann.

Alle Ausführung der Predigt ist insofern bestimmt, auf Gesinnung und Willen zu wirken, als der Zweck der Erbauung diese Einwirkung einschliesst. Aber unterscheiden lassen sich doch Ausführungen, welche mittelbarer durch Belehrung und solche, welche unmittelbarer durch Erregung der Affecte und Aufforderungen an den Willen auf diesen Zweck hinarbeiten. Die Einwirkung durch Erkenntnissmittheilung geschieht wieder entweder durch unmittelbare [nicht abgeleitete], oder durch abgeleitete Erkenntnisse. Zu den ersteren ge-

*) Hierauf besonders verweisen die Namen „Ausführung“, amplificatio, dilatatio, welche jedoch nicht zu der Ansicht verleiten dürfen, dass diese Seite der Ausführung ein willkürliches Hinzubringen von Betrachtungen, ein entbehrliches, rhetorisches Dehnen der durch die Invention und Disposition bestimmten Gedanken sein dürfe.

hört alles Factische, Erlebte und Erfahrene, sei es äusserlich Factisches, dessen Inhalt in Beschreibungen, oder innerlich Factisches, erlebte höchste Aussagen des religiösen und sittlichen Bewusstseins, deren Inhalt in Bezeugungen desselben auszusprechen versucht wird. Abgeleitete Erkenntnisse dagegen, vermittelt durch Zergliederung eines auf andere Weise unmittelbar gegebenen Stoffes und zunächst durch dabei gebildete Begriffsabstractionen, sind Urtheile, entweder einfache oder in Schlüssen wieder unter einander verglichene und verbundene. Die Unterordnung des Besonderen unter das Allgemeine (also was zur Bildung der Begriffe nöthig ist) wird nachgewiesen durch Erklärung d. i. Erkenntniss der Theile des Inhaltes eines Begriffes, also der ihm übergeordneten allgemeineren Begriffe, und durch Eintheilung d. i. Erkenntniss der Theile der Sphäre eines Begriffes, also der ihm untergeordneten, engeren Begriffe. Die Urtheile als Anwendungen der zuerst als problematische Vorstellungen gebildeten Begriffe zu neuer Bestimmung von Subjecten bedürfen der Zurückführung auf unmittelbare Erkenntniss, und diese wird gegeben durch Beweise. So werden denn also diese fünf Stücke (oder das eine und das andere von ihnen): 1) Beschreibung des äusserlich Erfahrenen und 2) Bezeugung des innerlich Erfahrenen, 3) Erklärung, 4) Eintheilung und 5) Beweis der Inhalt jeder Erkenntnissmittheilung, also jeder belehrenden Rede sein können und müssen. Welcher Gebrauch ist von jedem der fünf in der Predigt zu machen?

Diese Frage wird sich im Allgemeinen kaum anders als durch das, was in dem Früheren über den homiletischen Stoff überhaupt schon bemerkt ist, beantworten lassen. Das Abgeleitete wird meist nur mittelbar durch den Gewinn an Deutlichkeit für die Erkenntniss dem Zwecke der Erbauung dienen; unnöthige Gründlichkeit im Zergliedern aber demselben sogar hinderlich sein. Dagegen das, was seinem Ursprunge nach unmittelbar ist, kann auch unmittelbarer dem Zwecke der Erbauung dienen, so die Schilderung und Beschreibung des einzelnen draussen Existirenden entweder als psychologische Zeichnung oder als Ausmalung einer Begebenheit, auch allenfalls als Naturschilderung, dann aber wo möglich mit Worten der heil. Schrift. So ferner die Bezeugung aus dem Innern eines christlich bestimmten, religiösen und sittlichen Bewusstseins, welche ebenfalls am vollkommensten sein wird durch Zurückgehen auf die Aussprüche Christi selbst.

Für eine noch unmittelbarere Erregung der Affecte und Bestimmung des Willens kann bei der weltlichen Beredtsamkeit viel mehr geschehen, als bei der kirchlichen ohne Gefahr sein würde. Auf Herbeiführung vereinzelter Entschlüsse kann es der Predigt nur in seltenen Fällen, auf Erschleichung derselben durch Ueberredung und Be-

täubung darf es ihr niemals ankommen. Momentane Erweichung, welche Erschlaffung zurückliesse, eudämonistisches Bestechen, welches die Selbstsucht nährte, Trübsinn (sei es auch gut gemeinter, pietistischer oder schlimmer, wenn vielleicht selbstgefälliger), welcher nichts weiss von dem Wort: „Freuet euch in dem Herrn allewege“ (Phil. 4, 4), Aufwiegelung zum Hass gegen Mitchristen wegen abweichender dogmatischer Ueberzeugungen, wären schon als dem Zwecke der Erbauung hinderlich gerichtet. Ueberhaupt aber lässt sich über die Art wie die Affecte bei Anderen zu erregen seien, mehr nur Negatives sagen. Die Einwirkung auf das Gefühl darf nicht ohne Erregung der Erkenntniss, nicht eine unklare, nur sympathetisch und pathologisch wirkende sein, sonst kann sie, wenn sie auch wirklich momentan gelingt, leicht nicht eine Vermehrung sondern eine Erschlaffung der Kraft und des höheren Lebens zur Nachwirkung haben. Deshalb darf auch nicht zu lange bei dem verweilt werden, was bloss zur Erregung des Gefühls dient, darf nicht ein Uebermass der Rührung und Erweichung gesucht werden, weil es nicht nur ebenfalls Erschlaffung wirkt, sondern auch das Interesse für die höchsten Lebensziele zu einer selbstsüchtigen Vergnügung in Gefühlsschwelgerei herabzieht. „Wenn die Belehrung erreicht ist“, sagt Augustin (de doctr. christ. IV, 10), „nihil tunc amplius de ipsa re tamquam diutius docenda laborandum est, sed forte de commendanda, ut in corde figatur. Quod si faciendum videbitur ita modeste faciendum est, ne perveniatur ad taedium.“ Aus demselben Grunde wird auch in der Regel zwar nicht die innige und tiefe, aber die unruhige, heftige, leidenschaftliche Gefühlsaufregung der Predigt fremd bleiben müssen, wenn sie nicht zerstörend und abstumpfend oder auch zerstreuend und ablenkend wirken soll. Die Gemeine gewöhnt sich ebenso leicht an leidenschaftliches Geschrei und stumpft sich dagegen ab, als sie eine leisere, schamhaftere Ansprache beachten lernt. Am besten wird die Stimmung, welche geweckt werden soll, mit einer schon durch die festliche Zeit des Kirchenjahres gegebenen in Verbindung gebracht, damit eine gegenseitige Unterstützung eintrete.

Die Haupt- und Grundregel endlich bleibt auch hier die, dass der Prediger es auch nicht einmal versuchen soll, Gefühle in Anderen zu wecken, welche er selbst nicht hat. Zwar soll er nie vergessen, welche er billig haben sollte, und ohne welche zu sein ihm eine Schande ist. Hat er aber das Unglück, periodisch in einem herabgestimmten, trockenen, gleichgültigen Zustande zu sein, so soll er sich deshalb selbst Vorwürfe machen und durch Selbsterziehung dahin streben, dass das Uebel weicht; aber nicht in der Predigt eine Lebhaftigkeit und Heftigkeit annehmen, welche ihm zur Zeit nicht natürlich ist. Es ist besser, einzelne Male mit weniger Wärme zu predigen als mit

gemachter und erlogener. Denn diese wird bei den Zuhörern höchstens momentane Aufregung, aber nicht eine dauernde Frucht wirken; den Prediger selbst aber wird sie sittlich schädigen und zur ferneren Wirksamkeit untauglich machen.

2) Die Sprache der Predigt.

§ 35.

a) Gleicher Grundton der Predigtsprache.

Unter den Eigenschaften der Predigtsprache, welche den Zweck der Predigt unterstützen sollen, kann man 1) solche, welche immer und überall erforderlich sind und eine gewisse Gebundenheit und Begrenztheit des Predigtstyles und Predigttones bedingen, unterscheiden 2) von innerhalb der hierdurch gesetzten Grenzen wechselnden Eigenschaften.

Der stets erforderliche Grundton der Predigtsprache bestimmt sich entsprechend dem ernsten Zwecke der Predigt und dem ernsten, einfachen Charakter des deutsch-evangelischen Cultus als Würde und Ernst. Entgegen steht dieser Forderung schon die Incorrectheit der Sprache als ein Uebermass der Singularität, als Gegentheil der Allgemeinheit und Gemeinsamkeit der Aeusserungsweise und darum als Störung. Denn wiewohl die Correctheit an sich keinen Werth hat, besonders wo es auf so wichtige Dinge ankommt wie bei der Predigt, so wird es doch zahlreiche Zuhörer geben, welche durch incorrecte Sprache gestört, herabgestimmt und gegen den Prediger wegen seiner mangelhaften geistigen Ausbildung eingenommen werden können. Zwar ist einer der geistvollsten neueren Prediger, Cl. Harms*), aus Furcht vor Pedanterie und in der Heftigkeit seines Festhaltens der Hauptsache und des Verlangens, stets als Nebensache zu behandeln, was Nebensache ist, so weit gegangen zu fordern, dass die Sprache der Predigt nachlässig und incorrect sein müsse, wie man es auch den Verfassern der biblischen Bücher schuld giebt. „Denn wer die grossen Thaten Gottes ausspricht, wird sich nicht um die kleinen Regeln der Grammatiker und Stylisten kümmern." Allein mit Recht erinnert Theremin dagegen, dass Derjenige, dem eine correcte Sprache natürlich ist, diese auch sprechen dürfe und solle, wie auch Harms selbst thut. Künstliche Nachlässigkeit wäre hier eine der widrigsten Formen

*) Harms, „Theol. Studien und Krit." 1833.

der Affectation, gerade wie künstliche Rohheit auch sonst in theologischen Dingen die unheilbarste Verbildung.

Die Würde der Predigtsprache fordert ferner Vermeidung niedriger, trivialer Ausdrücke, weil sie ebenfalls der feierlichen Stimmung schaden können. Dasselbe gilt von den meisten Fremdwörtern (Ideen, Maximen, Rationalismus u. s. f.). Nitzsch*) fügt hinzu, dass auch manche „wirklich deutsche Ausdrücke darum noch nicht deutlich sind wie z. B. Gegensatz, Entwicklung, Vorwurf (Gegenstand, projectum), Durchgangspunkt, Vermittelung u. s. f. oder doch den Zuhörer dorthin versetzen, wo er jetzt nicht sein will." An derselben Stelle tadelt er auch „die bei Anfängern oft unbewusste Anwendung der in der theologischen Schule gesammelten Redeweisen." Scheiermacher**) findet zwar die Aufstellung eines index verborum prohibitorum unausführbar wegen localer Ungleichheit; aber er fordert ebenfalls fern zu halten, was bloss zur theologischen Technik gehört. Denn selbst, wenn die Zuhörer den Ausdruck kennen „aus ihrer Leserei, so ist er deswegen verwerflich, weil er sie daran erinnert, und ein fremdes Element." Ebenso werden zu grelle, zu heftige oder ungehörige Nebengedanken weckende Ausdrücke zu vermeiden sein. Allerdings kann man hierin auch wiederum zu weit gehen. Es giebt einen preciösen Kanzelstyl, der sich scheut, die Dinge beim rechten Namen zu nennen, eine Vorliebe für die Schriftsprache und eine Bedenklichkeit gegen starke Ausdrücke der Umgangssprache, durch welche etwas Kaltes und Kraftloses in die Sprache der Predigt hineingebracht werden kann. Gegen diesen Fehler hat Tholuck auf die Gefahr aufmerksam gemacht, welche aus einer zu grossen Trennung zwischen Predigt- und Volkssprache eingetreten sei, und dringt namentlich für die jetzige Zeit aut mehr Annäherung an die Umgangssprache.***)

Die Würde der Predigt fordert ferner, dass Spielendes, Witz und Scherz vermieden werde. Es hat zwar ausgezeichnete Prediger

---

*) A. a. O. II, 1, p. 133: „Leider scheint es so, als breite sich das Uebel unreiner Kanzelsprache, der leichtfertigste Gebrauch der Schlag- und Stichworte des Zeitgeistes, das Hin- und Hergreifen in dem Wuste der Fremdwörter, und die bei Anfängern oft unbewusste Anwendung der in der theologischen Schule gesammelten Redeweisen wieder mehr als je unter den Homileten aus. Es ist eine unkeusche Verhöhnung der Rechte der Volkssprache im Schwange, und kaum hat eine Nation davon so viel zu leiden als die deutsche."

**) „Prakt. Theol." p. 293: „Darum ist Hauptsache, dass der Geistliche durch das wirkliche Leben mit seiner Gemeine sich den gesammten Sprachkreis derselben aneignet und sich vor dem hütet, was stören kann."

***) Vergl. die sehr interessante Abhandlung: „Einige Worte über die Predigt für die Gebildeten in unsern Tagen", vor der letzten Ausgabe seiner Predigten. Hamburg 1843, p. XIII ff.

gegeben, welche derartiges nicht nur unbedenklich in der Predigt vorgebracht sondern vielleicht auch damit gewirkt haben, so Luther, Abraham a St. Clara, unter den neueren sind vielleicht Harms und Dräseke zu nennen. Allein wie jetzt die Gemeinen gestimmt sind, wird es fast nur stören und ihnen Aergerniss geben. Ebenso darf das Eigenthümliche, die willkürlichen, zufälligen Eigenheiten des Predigers sowie überhaupt sein Ich nicht zu stark in der Predigt hervortreten und in Erinnerung gebracht werden. Da die Sache, für welche die Predigt wirken soll, nicht die eigene des Predigers ist, und da gerade hierauf die Forderung der Würde sich gründet, so stört es sehr, wenn dieser Standpunkt verlassen wird. Selbst das Wort „Ich" möchte man aus der Predigt hinwegwünschen und statt dessen sowie auch statt des „Ihr" der Anrede das communicative „Wir" als das angemessenste und bezeichnendste für die Gemeinsamkeit des evangelischen Cultus fordern.

Die Würde der Predigt fordert sodann weiter auch Einfachheit, wobei immer ganz besonders organisirte Naturen ihr Recht als Ausnahmen behalten mögen. Es steht ihr aber auch das falsche Streben nach Würde, das Aufnehmen falschen Schmuckes entgegen. Nicht als ob z. B. alle bildlichen Bezeichnungen vermieden werden sollten; aber es giebt hier eine Verirrung, welche nichts einfach und prunklos bezeichnen mag und insbesondere herkömmlichen und durch vielfachen Gebrauch abgetragenen Putz [„der Zahn der Zeit", „die Palme des Friedens", „die Flamme der Zwietracht", „die Stürme des Unglücks" etc.] unverdrossen immer wieder zur Schau trägt. Dergleichen wirkt auf Gebildete wie auf Ungebildete unwillkürlich deprimirend wie kaum etwas Anderes, weil ein Bestreben darin liegt, ästhetisch zu interessiren, während doch das Gegentheil davon der Erfolg ist, und weil es so oft ein sicheres Zeichen von Abgestorbenheit und Gedankenlosigkeit ist. Der einfache, bildlose, keusche Ausdruck wird unendlich viel wirksamer und darum auch würdiger sein als solch' unächter Schmuck.

Manches verträgt sich nun zwar wohl mit der Würde der Predigt, ist aber aus anderen Gründen mit dem Zwecke der Predigt nicht vereinbar. Dahin gehören z. B. alterthümliche Ausdrücke. Zwar hat Köster den Gebrauch derselben geradezu empfohlen; allein die Gefahr, in Manierirtheit und Kleinigkeitskrämerei zu verfallen, ist dabei doch sehr gross. Eher möchte man mit Schweizer sagen, wenn das Liturgische das alte Wort der Kirche und das homiletische die Uebertragung und Anwendung der Alten auf die Gegenwart sein soll, so passt für ersteres mehr der alterthümliche, für letzteres der moderne Ausdruck. Zulässig werden solche Archäismen überhaupt sein, wenn sie sich als stärkere Ausdrücke ungesucht aufdrängen, und noch mehr,

wenn es biblische Ausdrücke sind. Dies führt uns nun noch auf eine Hauptforderung für den sich gleichbleibenden Grundton der Predigtsprache, nämlich die, dass sie biblisch sein soll. Dies wird nur sehr geringer Beschränkungen bedürfen.*) Es giebt allerdings wohl auch in der lutherischen Uebersetzung der Bibel einzelne allzustarke und darum anstössige Ausdrücke (z. B. „Geil, geilen" Luc. 11, 8; 1 Tim. 5, 11), oder dunkele (z. B. das A und das Omega Apok. 1, 11) oder solche, deren Bedeutung heute eine ganz andere ist (z. B. „der Krebs der Gerechtigkeit" Ephes. 6, 4.); allein das sind doch nur Ausnahmen. Im Ganzen wird man seiner Predigtsprache auf keinem sichereren und besseren Wege Würde verschaffen können, als wenn man sie immer mehr biblisch zu machen sucht. Dies ist auch schon deswegen zu empfehlen, weil man es nicht mit Leichtigkeit und Lebendigkeit können wird, ohne sich überhaupt die Aussprüche der Schrift immer vertrauter zu machen.**) Dies ist keine Nachahmung sondern fruchtbare Aneignung. Und da man nun hier nicht eigene Worte gebraucht sondern die der Schrift, hat man auch mehr Freiheit, starke Ausdrücke zu wählen. Es ist ganz angemessen und wirksam, wenn gerade das biblische Wort sich aus der Umgebung der eigenen modernen Sprache lebendiger und kühner heraushebt als ein Wort, das man „nicht von

*) Vergl. A. H. Niemeyer a. a. O. II, p. 188 f.: „Von Worten, die man billig selbst in der kirchlichen Uebersetzung längst mit deutlicheren hätte vertauschen sollen, sind Beyspiele: Aftersabbath. Hort. Endelich. Türstig. Tichten. Fahen. Heimsuchen. Fegopfer. Entäussern. Lehrhaftigkeit. Schonfahren. Hinterstellige Zeit. Als „hebräischartig" will er vermieden wissen: Auserwählte. Letzte Zeiten. Gerechtigkeit. Kinder des Lichts. Kinder des Todes. Christum anziehen. In Christo seyn. Feurige Kohlen. Ruhm an Gott haben. Erbtheil der Heiligen im Licht. Herr Zebaoth. Emanuel. Hosianna. Jehovah u. a. Endlich als „zeit- und ortsmässige": Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes. Mit Christo begraben durch die Taufe in den Tod. Das alte Wesen des Buchstabens. Theilhaftig seyn der Kräfte der zukünftigen Welt u. a. m. Allein viele dieser Ausdrücke dürften doch der Gemeine ohne Weiteres verständlich sein.

**) Nitzsch II, 1, p. 133: „Biblisches Gewächs wird die Predigtsprache nicht durch Cento's von Sprüchen, nicht durch gesuchte, gezwungene Allegorisirung des biblischen in's jetzige, des unsrigen in's biblische, nicht durch stereotypische alttestamentliche Bildersprache, denn dies sind Auswüchse und widrige Zufälle unserer Richtung auf das Vorbildliche. Sondern das durch innerliche Heimathsliebe angeeignete hausgenossenschaftliche Leben in der Schrift gewöhnt sich an das biblische Anschauen, Vorstellen, Denken, Schliessen, und die in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit gepflegten und entfalteten Vorstellungen des Textes drücken sich auch in dieser Entfaltung freiwillig wieder nach Analogie der Schriften aus. Der Mangel des Studiums der kleinen Propheten und insonderheit der Sprüchwörter Salomonis, der bei unsern Theologen stattfindet, hält ihnen einen reichen Schatz an biblischer Volkssprache verborgen."

ihm selbst" redet. Es kommt noch hinzu, dass die Sprache der deutschen Bibel zugleich die Basis der deutschen Bezeichnungen für religiöse und christliche Dinge überhaupt ist, dass also die biblische Sprache in dieser Hinsicht die volksthümlichste ist, die es in Deutschland giebt, und zugleich aus einer Zeit herrührt, wo die deutsche Sprache manche Verderbniss und Vermischung des XVII. und XVIII. Jahrhunderts noch nicht aufgenommen hatte. Sie kann also auch noch in sprachlicher Hinsicht als Correctiv wirken.

Endlich verlangt die Würde der Predigtsprache (dies bezieht sich freilich eben so sehr auch auf den Inhalt der Predigt), dass nicht ein zu schroffer Wechsel der ausgedrückten Stimmungen sie unruhig und bunt mache, dass nicht bald poetische, bald prosaische, bald elegische, bald erhabene Stellen zu rasch auf einander folgen. Vielmehr darf eine gewisse antike Haltung und Ruhe gefordert werden statt der wechselvollen Heftigkeit, welche an mimische Leistungen erinnert. Fast noch schädlicher freilich wäre das entgegengesetzte Extrem: ein allzu gehaltenes, bewegungsloses, glattes Vorüberfliessen der geordneten Perioden, eine allzu grosse Eintönigkeit und Einförmigkeit, weil dies leicht Gleichgültigkeit und Ermüdung wirken könnte.

§ 36.

b) Ungleichheit der Predigtsprache nach dem ungleichen Inhalt.

Rednerische Figuren.

Innerhalb der Grenzen, welche der sich gleichbleibende hohe Zweck der Erbauung, der Ernst und die Keuschheit des evangelischen Cultus auch der Sprache der Predigt vorschreiben, ist nun aber doch noch viel Veränderung und Bewegung möglich, welche durch den Wechsel des Inhaltes sowie durch das Bedürfniss der Zuhörer bestimmt wird. Wenn die Forderungen der Kraft, Lebendigkeit, Innigkeit, Herzlichkeit und raschen Fortschreitens an die Sprache der Predigt gestellt werden, so gelten diese doch nicht allgemein und unbedingt. Vielmehr wird die Predigt vor allem die Wahrheit und Unselbständigkeit (jenes Mittelbleiben Liturgik § 10) jeder evangelischen Cultusform sich wahren und darum bei ruhigerem Inhalt selbst ruhig, bei weniger bedeutenderem selbst schmucklos bleiben müssen. Durch diese stets mit Bewusstsein anzustrebende Angemessenheit der Sprache zum Inhalt wird allein durchgängig die Wahrheit und Lebendigkeit gesichert, welche die Predigt zu einer Lebensäusserung des Predigers macht und nicht zu einer bloss künstlerischen Darstellung werden lässt. Es wird

zugleich dadurch die Eintönigkeit verhindert, welche, selbst wenn die äusserste Leidenschaftlichkeit der durchgehende Ton wäre, nothwendig Abspannung und Unaufmerksamkeit beim Zuhörer hervorrufen und damit die Predigt wirkungslos machen würde.

Ein Verstoss gegen diese Forderung der durchgängigen Conformität zwischen Inhalt und Ausdruck ist der sehr gefährliche Fehler der Manier, der manierirten Behandlung. Derselbe besteht in einer durch Gewohnheit stark gewordenen Geläufigkeit, die Gedanken in einer gewissen sich gleich bleibenden Weise zu gestalten, welche auch losgerissen von dem wechselnden Inhalte schon producirt und producirend vorauseilt, also zu ihren Gestaltungen sich nicht erst oder doch nicht allein durch den jedesmaligen Inhalt bestimmen lässt. Es wird dabei wenig Unterschied machen, welche Elemente in der angewöhnten Manier gleichförmiger Behandlung jeden Stoffes die vorherrschenden sind, da bei jeder durch die zunehmende Trennung der Ausführung von der lebendigen Quelle der Gedanken selbst auch zunehmende Starrheit und Gedankenlosigkeit der Manier selbst die Folge sein wird.*) Vielmehr kann und soll der Charakter ruhiger, bloss auf Verstand und Belehrung berechneter Stellen anders und durch andere Mittel der Sprache ausgedrückt werden als die Unruhe erregterer und bewegterer Stellen.

Zu dem ersteren bedarf die Sprache vor Allem der Klarheit und Bestimmtheit; Eigenschaften, welche zwar zu den allgemein erforderlichen gehören, deren besonderes Hervortreten aber doch auch ruhigere Stellen von bewegteren unterscheiden muss. Dem stehen zwei selbst unter einander divergirende Fehler entgegen. Der eine, durch welchen ein Zu viel für die Klarheit geschieht, ist die Weitschweifigkeit oder Weitläufigkeit. Sie kann sich zeigen in entbehrlichen Sätzen (Tautologien) und entbehrlichen Worten (Pleonasmen), sogar in entbehrlichen Silben. (So gefallen sich manche Prediger im Gebrauch längerer Formen, weil sie meinen, dieselben seien der Würde der Predigt gemässer, z. B. „elendiglich, gewisslich, dahingegen" u. s. w.). Pleonasmen zeigen sich besonders in der Häufung entbehrlicher Epitheta und in dem Hange mancher Prediger, kein Substantivum ohne Epitheton durchzulassen; Tautologien in einer Art von Parallelismus, welcher dasselbe stets negativ und positiv oder zweimal und mehrmals mit unbedeutenden und gleichgültigen Modificationen sagt. Dabei ist nun freilich in der Regel gerade grössere Deutlichkeit und leichteres Verständniss beabsichtigt; allein durch die Langsamkeit des Fort-

*) Gegenüber dem Fehler des beständigen Pathos auch bei Kleinigkeiten, der angewöhnten Heftigkeit, Bildersprache etc. ist jedenfalls noch die Trockenheit vorzuziehen, welche doch wenigstens Wahrheit ist.

schreitens der Gedanken kann doch auch das Verständniss geradezu erschwert werden. Es kann, wenn Unterschiede im Gedanken gesucht werden, wo nur Tautologien sind, gerade bei dem aufmerksamen Zuhörer eine Verwirrung entstehen und durch die Leerheit der Worte ein Ekel erzeugt werden, welcher jede Wirkung der Predigt am sichersten verhindert. Dieser Fehler ist so häufig, ja er ist, wenn nicht mit ununterbrochenem Fleisse auf anderem Wege für Reichthum an eigenen Gedanken gesorgt wird, so unvermeidlich, dass gar nicht oft und stark genug davor gewarnt werden kann. Zudem ist es nicht wahr, dass ungebildeten Zuhörern durch Tautologien die Gedanken deutlicher gemacht werden. Auch sie werden sich lieber geistig anregen als langweilen lassen. Auch sie werden einen Gedanken, der durch eine Bezeichnung klar und scharf ausgedrückt ist, besser auffassen, als wenn er ihnen sogleich wieder durch eine zweite, ähnliche Bezeichnung geschwächt wird. Höchstens, wo die Predigt sich dem erfindenden, Verständigung suchenden Gedankengange nähert, wo es darauf ankommt, einen höheren Begriff analytisch aus Bekanntem heraus zu entwickeln, kann Veranlassung sein, manche ähnliche Bezeichnungsweisen neben einander zu stellen, ob etwa durch die eine besser als durch die andere das Verständniss erleichtert werde.

Der diesem entgegengesetzte Fehler, durch welchen ein Zu wenig für die Klarheit geschieht, ist eine übermässige Kürze und dadurch erzeugte Dunkelheit. Dahin gehören besonders die sogenannten Gedankenellipsen d. h. Ausdrucksweisen, mit welchen dem Zuhörer das eigene Hinzudenken eines Gedankens zugemuthet wird, indem derselbe nur leicht angedeutet oder gänzlich ausgelassen wird. Allein gerade dies kann aus anderen Rücksichten sehr empfehlenswerth und wirksam sein, und so ist überhaupt die Gefahr zu grosser Kürze bei der Ausführung eine geringe. Vielmehr gilt besonders für ruhigere, belehrende Stellen gerade um der Deutlichkeit willen die Forderung der Präcision und Kürze mit Schärfe und Bestimmtheit.

Andere Eigenschaften kann nun die Predigtsprache annehmen, um den Charakter erregterer, lebendigerer Stellen auszudrücken. Auf wie mannigfache Weise freilich die grössere Lebendigkeit, wenn sie in der Predigt vorhanden ist, sich äussern kann, wird sich nicht erschöpfend angeben lassen, da der lebendige Eifer stets neue Formen erfinden wird.

Zu den lebendigeren Aeusserungsweisen gehört besonders ein solches Abgehen von der gewöhnlichen und ruhigeren Sprache, welches ein Ringen mit dem Ausdruck und ein Nichtgenügendfinden des gewöhnlichen Ausdrucks erkennen lässt und schon dadurch zu einer Mittheilung der Lebendigkeit selbst werden kann, welche dieses Suchen und Wählen des geeignetsten Ausdruckes entstehen lässt. Damit ist

eigentlich der Begriff einer Redefigur ($\sigma\chi\tilde{\eta}\mu\alpha$, figura) und eines Tropus bezeichnet; denn schon die alten Rhetoren definiren jene als eine absichtlich vom Gewöhnlichen abweichende Bezeichnungsweise*), und diese als eine absichtliche Umkehrung oder Aenderung der gewöhnlichen Bedeutung.**) Nach dieser Definition haben es freilich schon die Alten wie die Neueren schwer gefunden, Schema oder Figur und Tropus zu scheiden***), und wenn man nicht beide nur für zwei Namen desselben Begriffes ansehen will, so wird man, da es auch andere Figuren giebt, die nicht auf Umkehrung und Uebertragung der Bedeutung beruhen, Figur als das Allgemeinere und Tropus als eine Art der Figuren, besonders als uneigentliche Bezeichnung, betrachten dürfen. Diese höhere, neue Formen schaffende oder doch ungewöhnliche Formen wählende Lebendigkeit zeigt sich bald nur in einer Einwirkung auf das Aeussere der Sprache, deren Klang und musikalisches Element sie zu Hülfe nimmt, bald aber auch in mehr inneren logischen Verhältnissen formwählend und schaffend. Und wieder ist es hier bald die Mittheilung des objectiv Individuellen d. h. die Mittheilung einer Anschauung, oder die Mittheilung eigener, individueller, subjectiver Zustände des Gefühls und der Gesinnung, welche sie erreichen will und wozu sie der Heranziehung künstlerischer Darstellungsmittel bedarf. Vielleicht würde man hiernach die einzelnen Redefiguren und Tropen in Klassen ordnen können.†) Wie aber die Lebendigkeit, welche das Individuelle durch die Sprache, also durch Begriffsbezeichnungen mittheilen will, niemals ganz ihr Ziel erreichen kann und darum stets neue Versuche machen und neue Formen erfinden wird, so wird es auch ebenso unmöglich sein, alle mög-

*) M. Fabi Quintiliani Institut. oratoriae, lib. XII, rec. C. Halm, Leipz. 1868. lib. IX, c. I, 4, p. 116: „est igitur tropos sermo a naturali et principali significatione translatus ad aliam ornandae orationis gratia, vel, ut plerique grammatici finiunt, dictio ab eo loco, in quo propria est, translata in eum, in quo propria non est: figura, sicut nomine ipso patet, conformatio quaedam orationis remota a communi et primum se offerente ratione [auch arte aliqua novata forma dicendi].“

**) Quint. lib. VIII, 6, 1, p. 97: „Tropus est verbi vel sermonis a propria significatione in aliam cum virtute mutatio.“ 9, 1, 4: Sermo a naturali et principali significatione translatus ad aliam ornandae orationis gratia — oder dictio ab eo loco, in quo propria est, translata in eum, in quo propria non est.“

***) Quint. IX, 1, 3, p. 113: „Quin adeo similitudo manifesta est, ut ea discernere non sit in promptu.“ Vergl. Kröger: de figuris orationis, quae a comparatione rerum petuntur. Marburg 1841.

†) Schott unterscheidet ähnlich objective und subjective Figuren, je nachdem die höhere Lebendigkeit, welche der Grund der Figur ist, aus dem darzustellenden Gegenstande oder aus dem Gemüthe des Redenden stammt. Vergl. „Theorie der Beredsamkeit“ III, 2, p. 96 ff. 111 ff.

lichen Figuren vollständig aufzuzählen oder sie auf Klassen zurückzuführen, zumal viele Figuren mehreren Zwecken zugleich dienen können, also dann in mehrere Klassen zugleich gehören würden. Wir lassen nur einige der vornehmsten Redefiguren folgen:

1) Mehr nur das musikalische Element der Sprache wird da benutzt, wo durch dieselbe eine durch Klang oder Zusammenfügung begleitende parallele Bezeichnung des Inhalts versucht wird. Hierher gehört die Anaphora (eine Reihe von Sätzen mit gleichem Anfang), Epiphora (eine Reihe von Sätzen mit gleichlautendem Ende), Paronomasie (Häufung ähnlich lautender Wörter), Antithese, Asyndeton, Polysyndeton etc.*)

2) Der anschaulicheren Darstellung des Objectiven, auch des objectiv Individuellen, dient alle Vergleichung und bildliche Bezeichnung und zwar kürzere, die Metapher, und ausgesponnenere, Allegorie, Parabel u. s. f.**) Ein aus Anschauung und Erfahrung bekanntes Einzelding, Verhältniss oder Factum wird in Erinnerung gebracht, damit ein anderes nicht so bekanntes durch Uebertragung der Eigenschaften von jenem anschaulicher und dadurch auch erwecklicher werde. Ferner jede Einführung der Rede eines Anderen, alles Reden aus der Seele eines Anderen, dessen Denkart dadurch dargestellt wird, insbesondere Ironie, Hyperbel und Litotes dürfen hierher gerechnet werden.***)

---

*) Schott a. a. O. p. 117: „Paronomasie = Worte, die Verschiedenes bezeichnen, aber, bis auf einzelne Buchstaben, ganz gleichlautend sind, nahe zusammengestellt, z. B. nihil utilius sale et sole. — „Die Antithese vereinigt zwei einander entgegengesetzte Vorstellungen in einer gewissen Beziehung, ohne Angabe einer Aehnlichkeit.“ — p. 132: „Asyndeton, die Weglassung der Bindewörter, — Polysyndeton, eine von dem gewöhnlichen Ausdruck abweichende Häufung der Bindewörter, z. B.: „Die Liebe hofft alles, und glaubt alles, und trägt alles, und duldet alles.“

**) Ibid. p. 120: „Die Metapher bezeichnet statt der eigentlich auszudrückenden Hauptvorstellung eine ähnliche, so dass sie durch die beigefügte nähere Bestimmung das gewählte Bild als ein Bild ankündigt, z. B.: Der Lenz des Lebens, der Pfeiler des Staates. Die Fortsetzung einer Metapher führt zur Allegorie. Es giebt aber eine doppelte Art von Allegorie. Die schwächere ist eine blosse Fortführung der Metapher, welche in einzelnen Ausdrücken geschieht, ohne den zum Bilde gebrauchten Gegenstand vollständig auszumalen; und die bildliche Darstellung erscheint hier gewöhnlich auch in Verbindung mit eigentlichen Bezeichnungen. Die stärkere Allegorie malt den zur Vergleichung dienenden Gegenstand vollständig aus; es tritt hier an die Stelle einer ganzen zusammenhängenden Reihe von Vorstellungen, die eigentlich ausgedrückt werden sollte, eine andere, ebenfalls zusammenhängende Reihe von Vorstellungen, welche jener durch Aehnlichkeit verwandt ist, aber grössere Anschaulichkeit besitzt.“

***) Ibid. p. 125: „Man kann eine Vorstellung durch das Gegentheil darstellen. Dies geschieht in der Ironie, die wirklich ein Verhältniss bezeichnet,

3) Der lebendigeren Darstellung des subjectiv Individuellen und zwar des den Redenden Erfüllenden, seines Eifers, seiner Wünsche für seinen Gegenstand dient alles, was ihn als unbefriedigt durch die gegebene und fertige gewöhnliche Bezeichnung und darum in der Unruhe eines Wählens und Verwerfens, eines Ringens mit der Bezeichnung und eines Erfindenwollens derselben erkennen lässt. So die Metonymie und Synekdoche, welche den logischen Umfang der Begriffe verwechseln, das Besondere für das Allgemeine, das Allgemeinere für das Besondere, die Folge für den Grund, die Eigenschaften für die Sache setzen etc.*) So ferner die Frage, welche in höherer Lebhaftigkeit vergisst, dass nicht geantwortet werden soll.

Welcher Gebrauch darf nun von allen diesen rednerischen Figuren in der Predigt gemacht werden?

1) Da alle Figuren eine höhere Lebendigkeit darstellen sollen, so dürfen sie da nicht angewendet werden, wo zu höherer Lebendigkeit keine Veranlassung ist, damit sie nicht zum unwahren leeren Schein werden.

2) Verbirgt die Predigt nicht, dass sie das Werk ruhiger Vorbereitung ist, so müssen auch noch bei erregteren Stellen die unruhigeren Formen, das Ringen mit dem Ausdruck wegfallen, weil es eine Unwahrheit, fast eine Schauspielerei sein würde, dieses Ringen, welches in die Studirstube gehört, auf der Kanzel zu reproduciren.

3) Bilder dürfen nicht so ausgesponnen werden, dass sie ein zerstreuendes Interesse erregen. Sie dürfen nur mit Sparsamkeit gebraucht werden. Wo sie nicht blosser Schmuck, sondern wirklich belehrend und anregend sind, werden sie dem Ernst des deutsch-evangelischen Cultus nicht zuwider sein. Man hüte sich jedoch vor zu abgenutzten

---

dessen Gegentheil dem Sinne des Darstellenden gemäss gedacht werden soll — Contrast zwischen dem Ausdruck und dem Gedanken —, Figur des Spottes oder des Unwillens. Es lässt sich eine Vorstellung mit Ausdrücken bezeichnen, welche, wörtlich genommen, mehr oder weniger von dem Subject behaupten, als eigentlich von ihm behauptet werden kann und soll, Hyperbel (z. B.: „Der Adlersklauen hat, festzuhalten, der hat auch Adlersaugen, weit umher seinen Raub zu erspähen“) und litotes (μείωσις z. B.: „es ist eine Handlung, die ihm wenig Ehre bringt“).

*) Ibid. p. 118: „Die Metonymie nennt das Vorhergehende für das Folgende (die letzte Umarmung statt Trennung), die Ursache für die Wirkung (der Schweiss des Landmanns nährt uns), den Stoff für die Form (das tödtliche Blei), das Zeichen für das Bezeichnete (den Lorbeer erringen statt den Sieg) etc. etc. oder umgekehrt. — Die Synekdoche bezeichnet den höheren Begriff statt des niederen, das Ganze statt der Theile, das Geschlecht statt der Gattung, die Gattung statt der Art, die Mehrheit statt des Einzelnen (z. B.: der Wald rauscht, statt die Bäume des Waldes) etc. etc. oder umgekehrt.“

Bildern, denn sie werden stets todter sein als der kälteste eigentliche Ausdruck.

4) Figuren, welche bloss durch das Aeussere der Sprache wirksam sind, werden fast immer zu verwerfen sein.

Man hat schliesslich noch nach der Berechtigung der Ironie in der Predigt gefragt. In den Reden Christi fehlt es nicht an einzelnen ironischen Aeusserungen, z. B. Marc. 7, 9; Luc. 13, 33; 11, 41.*) Indessen da die Ironie, das Reden aus der Seele eines Anderen, mit dem Zwecke, ihn zum Selbstdenken und zum Corrigiren seiner Meinung zu bringen, doch gewöhnlich einen wenn auch leichten Spott über diesen enthält und dabei gleichsam ein momentanes Spielen einer Rolle ist, wird es in der Regel ebenso wie alles andere Spiel des Witzes dem Ernst und der Würde des deutsch-evangelischen Predigtstyles zuwider sein.

§ 37.

Aeussere Vorzüge der Predigtsprache.

Auch für das Aeussere der Sprache der Predigt gelten die Forderungen, dass sie Ernst und Würde im Allgemeinen und Angemessenheit zu dem im Einzelnen wechselnden Inhalt haben müsse. Diese Forderungen können befriedigt werden durch Wohlklang und Numerus der Sprache, sowie durch die Zusammenfügung der Sätze. Je mehr jedoch die zu erreichenden äusseren Vorzüge den inneren nachstehen, desto grösser ist die Gefahr für den Prediger, dass er durch ein Uebermass der auf das Aeussere verwendeten und dann sichtbar werdenden Kunst sich selbst und die Zuhörer von wichtigeren Dingen abziehe. So wird denn zunächst auf Wohlklang und Numerus nur eine negative, auf Vermeidung von Misklang gerichtete Sorgfalt zu verwenden sein, da jede positive Leistung, Tonmalerei u. dergl. schon zu spielend und zerstreuend sein würde. Wichtiger ist die Frage nach der Periodenbildung.

Es unterscheidet sich eine freiere, aphoristische Rede (oratio fusa, soluta, tracta, producta, λέξις εἰρομένη) von einer mehr gebundenen, periodischen Darstellung (oratio vincta, concinna, dimensa, circumducta, λέξις κατεστραμμένη).**) Jene läuft meistentheils in kleinen Sätzen fort, welche mit wenigen Worten schon einen abgeschlossenen Sinn geben. Die letztere aber liebt die Verbindung solcher

*) Auch wohl Matth. 15, 24: „Ich bin nicht gesandt, denn nur zu den verlorenen Schafen von dem Hause Israel", ironisch aus der Juden und der noch jüdisch gesinnten Jünger Seele.

**) H. A. Schott Th. III, Abth. II, p. 197 ff.

kleineren Sätze zu Perioden d. h. grösseren Ganzen, in welchen sie selbst völlig abhängige und für sich unselbständige Theile werden. Das äussere Kennzeichen einer Periode ist daher ein Vordersatz und ein Nachsatz, von denen jeder wieder in Theile zerfallen kann.*)

Die Anforderungen für einen guten Periodenbau sind theils ästhetische oder rhetorische, theils logische. Zu jenen gehört, dass Uebelklang vermieden werde, z. B. durch Häufung sehr langer oder gleichlautender Wörter, dass Vordersatz und Nachsatz möglichst einander entsprechen und symmetrisch sind. Auch auf das Verhältniss mehrerer Perioden, welche nach einander folgen, ist zu achten. Es darf nicht eine wie die andere gebaut sein, sondern sie müssen sich vielmehr wieder zu einem grösseren Ganzen, gleichsam zu einer grösseren Periode angemessen gruppiren. Wichtiger aber sind die logischen Forderungen, dass nicht die rhetorische und stylistische Verbindung einen anderen Schein gewähre als die innere Verbindung fordert, dass nicht das, was bloss zur Form und Verbindung des Satzes gehört, das Herrschende werde, dass das Wichtige herausgehoben werde, indem es voran oder an's Ende gestellt wird und nicht in Zwischensätze, über welche die vielleicht noch unvollendete Rede zu ihrer Ergänzung hinwegeilt. Der Periodenbau wird besonders da seine Stelle finden, wo ein strengerer Zusammenhang dargestellt werden soll.

Die Frage nun, ob für die Predigt die freiere aphoristische Redeweise oder die periodische die geeignetste sei, dürfte wohl dahin entschieden werden können, dass für die Erleichterung der Aufmerksamkeit der Zuhörer am besten gesorgt sein wird durch eine dem wechselnden Inhalte angemessene Abwechselung zwischen beiden, womöglich mit vorherrschenderem Gebrauch der kürzeren Sätze. Ein fehlerhaftes Extrem wäre der sogenannte „zerhackte, coupirte" Styl (der Styl der militairischen, napoleonischen Reden), welcher aus lauter ganz kleinen, selbständigen Sätzen besteht. Derselbe kann allerdings von starker Wirkung sein, schon weil seine Anwendung fast nicht möglich ist ohne Gedrängtheit der Gedanken. Er wird auch immer dem Zuhörer, welchem anhaltende Aufmerksamkeit schwer wird, sehr zu Hülfe kommen. Allein bei einer längeren Rede ununterbrochen gebraucht, würde er doch auch ermüden, weil er gar keine Gradation zulässt.**) Dem steht

---

*) Die alten Rhetoren gaben viele Regeln für einen guten Periodenbau, z. B. Cicero orator 66. Quint. IX, 4.

**) Harms I, p. 106 bringt eine Probe von Lasenius: „Eine Unze Glück ist besser als ein Pfund Verstand. So ist das gemeine Sprichwort. Und ich echte es so gar falsch nicht zu sein. Die tägliche Erfahrung lehret es. An jedem Tage kann man fast Merkmale davon haben. Die göttliche Schrift will es auch nicht ganz verwerflich machen" etc. etc.

entgegen das andere Extrem der durch zu lang ausgesponnene Perioden schleppenden Rede [„der langgezogene Syrupstyl“], der Einschachtelungsstyl, welcher über der Menge und Mannigfaltigkeit der eingezwängten Zwischensätze den Anfang und die Uebersicht über das Ganze leicht verloren gehen lässt.*) Vor diesem Fehler muss um so mehr gewarnt werden, je verbreiteter eine falsche, vielleicht von den Rednern des Alterthums angenommene Vorliebe für solches Periodenbauen ist, je mehr gerade die deutsche Sprache hier die Schwierigkeit und Schwerfälligkeit noch befördert, und je öfter, was für rhetorische Kunst gelten soll, doch nur Nachlässigkeit und Mangel an pädagogischer Rücksicht auf die an angestrengte Aufmerksamkeit meist nicht gewöhnten Zuhörer ist. Die oft und mit Recht erhobene Klage, dass die deutsche Predigt keine Rede mehr sei sondern ein Vortragen von Abhandlungen, hat meistens ihren Grund in dem schwerfälligen Periodenbau, der in der Rede ebenso widernatürlich als dem Eindrucke hinderlich ist. Nun kann sich zwar ein Prediger so sehr an lange Perioden gewöhnt haben, dass ihm bei der ersten Production seiner Gedanken gerade diese Form die natürlichste ist. Allein dann soll er eben aus Rücksicht auf das Verständniss der Zuhörer die leichte Mühe nicht scheuen, die zu lang ausgesponnenen Sätze in kleinere gleichsam zu zerbrechen. Dies wird zugleich zu einer Ueberarbeitung der ganzen Form der Predigt führen, welche auch in anderer Hinsicht für dieselbe höchst gewinnbringend sein kann.

Fragen wir schliesslich noch nach Hülfsmitteln für die Ausbildung der Predigtsprache, so ist das Studium der Muster hier die am nächsten liegende Vorschrift. Dahin gehören aber nicht bloss die ausgezeichneten deutschen Prediger wie: Schleiermacher, Reinhard, Harms, Dräsecke, J. Müller, Tholuck, Nitzsch u. a. sondern auch die des Auslandes: Fénelon, Bossuet, Flechier, Massillon, Bourdaloue, Saurin u. a. sowie die des Alterthums, endlich auch philosophische und historische Schriftsteller sowie Dichter der alten und der neuen Zeit. Hier ist indessen vor einem Misbrauch ernstlich zu warnen. Wie die Predigt überhaupt das Eigenthum des

---

*) Vergl. bei Harms p. 110: „Wenn das eine ausgemachte Wahrheit ist, meine andächtigen Zuhörer, wie sie ist, dass die christlichen Feste, welche wir feyern, nicht allein die Erinnerung an die Begebenheiten bewahren, die dem Feste zu Grunde liegt, sondern dass sie auch die christliche Erkenntniss überhaupt fördern, vornähmlich aber die Gemeinschaft unter denen, die Eines Glaubens und Bekenntnisses sind, behüten und selbst diejenigen Bande, die Gott geknüpft hat, die heiligen Familienbande noch fester anziehen: so muss dieses in den genannten Rücksichten ganz besonders von dem Feste, das wir heute zu feyern anfangen, und mit welchem zugleich die Reihe der christlichen Feste beginnt, von diesem Weihnachtsfeste, gelten.“

Predigers sein soll, so soll es auch die Predigtsprache sein. Und je weniger die Anstrengung, welche die Ausbildung des Inhaltes unter steter Rücksicht auf die Gemeine erstrebt, eine Schwächung und Theilung erträgt, desto weniger soll sie durch ein mühseliges Nachbilden fremder stylistischer Virtuosität gelähmt und gestört werden. Demnach kann sehr viel geschehen für die Ausbildung einer eigenen Sprache, welche mit nicht erborgtem Feuer wirkt, nämlich dasselbe, wodurch auch die Gedanken ausgebildet werden können und müssen: dass man jede Gelegenheit benutzt, nicht etwa, was man so nennt, seinen „Styl zu bilden,“ schöne Worte über einen dürftigen Inhalt zu machen (auch nicht so wie man eine fremde Sprache schreiben lernt), sondern seine eigenen Gedanken so scharf und charakteristisch als möglich für sich schriftlich auszusprechen. Dies ist zugleich das beste Gegenmittel gegen die Gefahr, welche das Oftpredigen mit sich bringt, dass sich die beste Kraft auch der Sprache abnutzt. Zur Nachahmung des einzelnen Ausdrucks oder vielmehr zur Aneignung und Beibehaltung desselben ist nur ein einziges Muster gegeben: die Sprache der h. Schrift. In der Aneigung dieser wird man nicht zu weit gehen können, und sie allein wird der Predigtsprache am gewissesten den rechten Geist und die rechte Kraft geben.

Vierter Abschnitt.

Der Vortrag. (Actio.)

§ 38.

Vom Vortrag im Allgemeinen. Extemporiren und Memoriren.

Alle Vorbereitung zur Predigt, das Sammeln und Auswählen des Stoffes, die Anordnung und Ausführung soll erst zur Anwendung kommen beim mündlichen Vortrage vor der Gemeine im gemeinschaftlichen Gottesdienst, bei dem eigentlichen Akte des Predigens. Wie sorgfältig und umfassend man auch die Vorbereitung um des Erfolges willen wünschen mag, der Predigtakt selbst soll doch dadurch nicht so unselbständig, nicht so sehr bloss mechanische Ausübung des Vorbereiteten werden, dass er nicht selbst noch eine Handlung bliebe, wo möglich die höchste und beste, welche im ganzen Amte des Predigers vorkommt. Mit Recht sagt Novalis (II. p. 267.): „Eine Predigt ist das Höchste, was ein Mensch liefern kann.“ Und dieses Höchste soll nicht ganz bloss in der Studirstube sondern vollständig erst in der Gemeinschaft mit der Gemeine selbst, welcher es gewidmet ist, zu Stande kommen.

Hauptsächlich um dem Vortrage der Predigt selbst möglichst viel von dieser gegenwärtigen Lebendigkeit und Selbständigkeit der Handlung, welcher die allzu sorgfältige Vorbereitung unter Umständen ein Hinderniss werden kann, zu bewahren, hat man nun das wörtliche Concipiren der Predigt verworfen und eine freie momentane Ausführung gefordert. Nur auf die wörtliche Ausführung kann sich diese Forderung des Extemporirens beziehen; denn unbedingt nicht zu rechtfertigen sondern als äusserster Leichtsinn und gewissenloseste Trägheit zu verwerfen wäre es, wenn man auch die Vorbereitung, welche in der sorgfältigsten Meditation nnd Disposition besteht, durch die momentanen Ideenassociationen im Extemporiren zu ersetzen versuchen wollte, während doch das Extemporiren gerade allein durch ein desto strengeres Meditiren und Disponiren vorher vor den schlimmsten dabei möglichen Nachtheilen zu sichern ist.*) Aber allerdings wird mit einem so sorgfältig vorbereiteten Extemporiren ein hohes und erstrebenswerthes Ziel bezeichnet, welches auch von einigen wenigen eminenten Geistern, z. B. von Schleiermacher, freilich auch nicht ohne lange anderweitige Uebung vorher allmählich erreicht ist.**) Allein schon dieses Ziel selbst kann auch überschätzt werden. Die Lebendigkeit, um deren willen das Extemporiren so hoch gepriesen wird, ist nicht zu verwechseln mit der Unruhe und dem Schwanken, in welchem sich jeder Extemporirende mehr oder weniger befindet. So lange noch der Prediger jedes einzelne Wort seiner Predigt sorgfältiger wählen und abmessen und glücklicher finden wird bei ruhiger, eigends vorher daran gewendeter Anstrengung und so lange er sich schlechter, unordentlicher, tautologischer ausdrücken wird, wenn er diese Anstrengung vorher unterlässt, so lange wird er noch nicht berechtigt, wird es für ihn noch gewissenlos sein, sich von der wörtlichen Ausarbeitung zu dispensiren und auf das Extemporiren zu verlassen. Nur eine lange Gewöhnung an das wörtliche Concipiren, langes, angestrengtes, bewusstes Arbeiten an der Ausbildung seiner Sprache giebt diejenige Sprachgewalt und Leichtigkeit, welche vielleicht zu einem gelegentlichen Extemporiren

*) Schweizer p. 393: „Amtliche Reden, welche man in regelmässigen Perioden zu halten hat, darum vorhersieht, können nicht dem zufälligen Geschick des Moments überlassen werden; sie wollen vorbereitet, vorher schon sichergestellt sein, so vollständig, als es der Natur der Sache nach möglich ist. Gegen diese Forderung auf Christus und die Apostel sich berufen, ist unverständig, da diese theils nicht als amtliche Prediger in einem periodischen Cultus aufzutreten hatten, sondern meist bei unvorhergesehenen Veranlassungen mehr das Wort nahmen, als förmlich Reden hielten, theils aber vorhergesehene Reden ohne Zweifel auch vorher vorbereitet haben."

**) Vergl. Schweizer p. 398.

berechtigen kann. Das wörtliche Concipiren wird also immer die Regel bleiben müssen.

Eine Folge des Concipirens aber ist die Forderung des wörtlichen Memorirens. Soll die Predigt das eigene, individuell bestimmte Wort des Geistlichen sein, so muss sie auch so erscheinen und sich deutlich von dem ihm gegebenen liturgischen Wort unterscheiden.*) Die Gemeine wird immer in einem gewissen Masse gegen eine nach einem Concept vorgetragene Predigt eingenommen bleiben, weil ihr diese nicht ganz als lebendigstes Eigenthum des Predigers erscheinen wird sondern als etwas Todtes, wofür es des öffentlichen Auftretens kaum bedürfe. Sie wird sich niemals ganz des verstimmenden Eindruckes erwehren können dass das, was der Prediger ihr nur vorliest, nicht ganz von Herzen komme, mit wie viel Liebe er es auch ausgearbeitet haben mag. Schon dies sollte für den Prediger Grund genug sein, jede Mühe anzuwenden, damit er es im freien Vortrage der Predigt zu einer gewissen Leichtigkeit bringe. Aber für ihn selbst ist das noch aus anderen Gründen anzurathen:

1) Das Predigen unabhängig von einem Concept hebt alle Gefahren des Concipirens auf, indem es zur lebendigsten Reproduction im Augenblicke des Vortrages zwingt und eben dadurch dem Vortrage von innen heraus das rechte Leben giebt und ihn zu einem lebendigen Acte macht.

2) Aus dem bloss gedächtnissmässigen Wortelernen wird allmählich wenigstens durch das lebendige Denken an den Inhalt ein solches Reproduciren, welches bei einem momentanen Stocken keiner Gefahr aussetzt und auf einer höheren Stufe der Ausbildung auch zu augenblicklicher, ergänzender oder ändernder Production befähigt.

3) Diese Art des Vortrages bewirkt vorzugsweise eine Freude am Predigen selbst (mit den „Mutterfreuden" vergleicht sie Tholuck), an der belebenden Gemeinschaft mit den Zuhörern im Augenblicke des Vortrages, sie bewirkt eine persönliche Theilnahme an dem Act des Predigens, welche selbst wieder wie alle Lust und Liebe die Fähigkeit dafür am meisten erhöht. Für den Prediger wird das ganze Glück seines Amtes ein anderes, wenn ihm die Predigt so seine höchste Thätigkeit wird.

4) Endlich wirkt es auch wohlthätig zurück auf die Ausarbeitung der Predigt dadurch, dass es hier zu höherer Anstrengung nöthigt. Ungeordnetes und Planloses ist schwer zu behalten. Leere und überflüssige

*) Nitzsch a. a. O. p. 137: „Liest der altersschwache Prediger seine Rede, oder der Cantor, der Aelteste eine fremde vor, so ist das eine wie das andere Fall der Noth oder im Grunde Wegfall der Predigt. Die Sitte aber des Leseaktes muss für völlige Verkennung des homiletischen Wirkens gelten und kann nur mit unevangelischer Auffassung der Liturgie zusammen bestehen."

Worte wird man beim Lernen als solche entdecken und weglassen. Das Gute gewinnt durch Wiederholung; aber alle Fehler und Schwächen werden bei der Wiederholung des Auswendiglernens am auffälligsten, und man wird sich das nächste Mal mehr anstrengen, sie zu vermeiden. So wird das Memoriren gerade zu einem der wohlthätigsten Impulse, sich selbst im Fortschritt zu erhalten. „Anstösse des Gedächtnisses" sagt Nitzsch (p. 138), „sind oft nichts anderes als bestrafte Fehler des Entwurfes und seiner Ausführung." Dagegen Schärfe und Symmetrie der Anordnung, Kürze, Numerus, durchsichtige Gruppirung erleichtern das Memoriren.

Daraus ergeben sich dann auch schon von selbst einige Regeln, welche man zur Erleichterung des Memorirens empfohlen hat, wennschon dieselben nicht für Jedermann passen werden:

1) Man denke schon bei der Ausarbeitung an den Vortrag, an das Behalten der Worte, welche man niederschreibt, damit man hier schon die Mängel finde, Entbehrliches weglasse und das Gute sogleich sich einpräge. Man memorire z. B. sogleich Thema und Theile, wenn sie festgestellt sind. Man wird sie gedrängter und fasslicher formuliren, wenn man zugleich daran denkt, dass man sie so selbst behalten soll, und dass auch die Zuhörer sie so behalten sollen.*)

2) Man gewöhne sich womöglich schon an ein so sorgfältiges und überlegtes Concipiren, dass Aenderungen an den nach vorhergehender, angestrengter Prüfung gewählten und niedergeschriebenen Ausdrücken möglichst unnöthig sind, damit ein nochmaliges Abschreiben der Predigt unterbleiben**) und das Localgedächtniss mnemonisch zu Hülfe kommen

*) Schweizer p. 397: „Ist das Schreiben das Hülfsmittel für vollendete Ausführung und Festhaltung des inneren Erzeugnisses, so darf es nicht zum Gegentheil ausschlagen und gleichsam eine Ablagerung des Innerlichen werden, ein Abtreten auf das Papier, so dass man die auf das Papier gleichsam weg- und hingegebene Predigt erst später wieder durch Auswendiglernen in sich zurücknähme. Die Fixirung der Rede ist nichts Anderes als das Vermögen, diese immer wieder zu reproduciren und zwar in jeder Reproduction vollkommener, allerdings mittelst des Gedächtnisses, welches frühere Actionen unseres Bewusstseins festhält, so dass wir sie immer wieder herausgeben können. Die Thätigkeit des Gedächtnisses ist aber nicht etwa auszusetzen, bis nach der stylistischen Ausführung der Rede, erstreckt sich vielmehr auf alle successiv die Predigt hervorbringenden Momente. Man hält zuerst Thema und Eintheilung fest, sei es mit Hülfe der Schrift oder ohne diese, dann die Gruppirung jedes Theils, dann in jeder Gruppirung die Ausführung. Dies ist kein Auswendiglernen, sondern ein Wiederholen der die Predigt erzeugenden Actionen, bis sie uns bleiben."

**) Schon Quintilian (lib. XI, c. 2, 32, p. 277) sagt: „Illud neminem non juvabit, iisdem quibus scripserit ceris ediscere. Sequitur enim vestigiis quibusdam memoriam, et velut oculis intuetur non paginas modo, sed versus prope ipsos, estque cum dicit similis legenti. Jam vero si litura aut adjectio aliqua atque mutatio interveniat, signa sunt quaedam, quae intuentes deerrare non possumus."

kann. Gerade da, wo man spät noch geändert hat, werden Stockungen am leichtesten eintreten. Ammon räth, nicht bloss schön sondern auch klein zu schreiben.

3) Man gewöhne sich an ein nicht gedankenloses sondern stets bewusstes Memoriren, bei welchem die Wiederholung des Lernens auch immer zugleich ein wiederholtes Durchgehen des Gedankens und Reproduziren des Inhaltes ist. Dabei möge man sich auch womöglich immer des Ganzen der Predigt und der Stellung des Einzelnen in diesem Ganzen bewusst bleiben.

4) Man wage es sogleich bei den ersten Versuchen im Predigen, das Concept wegzulassen. Auf die Kanzel mag man es mitnehmen. Es ist kein Unglück, wenn man es im schlimmsten Falle nachträglich noch hervorziehen muss.

Andere Vorschriften, die mehr ins Kleine gehen, z. B. dass man Abends memoriren, des Morgens repetiren,*) dass man laut memoriren soll,**) endlich auch die diätetischen Regeln werden je nach der Natur des Einzelnen verschieden sein. Dagegen ist noch nirgends durch die Erfahrung sicher genug bezeugt, dass die Gewöhnung an mnemonische Künste ungefährlich und nicht hinderlich für diejenige Unterstützung sei, welche das Gedächtniss durch das lebendige Denken an den Inhalt der Predigt erhalten soll. Hat man überhaupt vor einem solchen Verfahren beim Concipiren gewarnt, wodurch dasselbe gleichsam zunächst eine Ablagerung des Innerlichen auf das Papier würde und nachher das Auswendiglernen wie ein Zurücknehmen des Fremdgewordenen werden müsste, und vielmehr gefordert, dass in jedem Stadium der Vorbereitung gleich sehr auf Fixirung der Predigt vor dem Aussprechen ausgegangen werden soll, so würde durch ein Dazwischenschieben der mnemonischen Hülfsgedanken diese Continuität und Einheit des ganzen Vorbereitungsaktes vielleicht am gewissesten unterbrochen und das allmählich zu erreichende Ziel, sich auch schon im Meditiren und Concipiren die Gedanken zum Eigenthum des Gedächtnisses zu machen, gänzlich in die Ferne gerückt.

Beim Steckenbleiben hat man wohl empfohlen, den letzen Satz zu

*) Quintilian XI, 2, 43, p. 279: „Mirum dictu est nec in promptu ratio, quantum nox interposita adferat firmitatis, sive requiescit labor ille, cujus sibi ipsa fatigatio obstabat, sive maturatur atque concoquitur, quae firmissima ejus pars est, recordatio: quae statim referri non poterant, contexuntur postera die, confirmatque memoriam illud tempus, quod esse in causa solet oblivionis."

**) Quintilian XI, 2, 33, p. 278: „Ediscere tacite (nam id quoque est quaesitum) erat optimum, si non subirent velut otiosum animum plerumque aliae cogitationes, propter quos excitandus est voce, ut duplici motu juvetur memoria dicendi et audiendi. Sed haec vox sit modica et magis murmur."

wiederholen, oder einige Sätze zu übergehen, oder etwas dem letzten Satze Aehnliches wenn auch tautologisch einzuschieben oder endlich — das Concept hervorzuziehen. Am sichersten wird es vermieden, wenn man beim Memoriren selbst möglichst viel an den Inhalt denkt und nicht mechanisch verfährt. Wer es nicht wagen kann, ohne Concept zu predigen (— in der Jugend aber sollte dies bei Niemandem für eine Unmöglichkeit gelten,*) der soll dennoch das Memoriren nicht unterlassen, damit er sich wenigstens so viel als möglich von dem Concept freimachen könne und nicht gänzlich daran gebunden sei.

Wie grosse Wichtigkeit der Vortrag einer Predigt für den Erfolg derselben hat, bedarf kaum der Erörterung. Eine geistvolle und sonst vortrefflich ausgeführte Predigt wird bei ganz schlechtem Vortrage selten von grosser Wirkung sein; allein sie wird auch selten ganz schlecht vorgetragen werden, weil die wirkliche Vortrefflichkeit der Predigt auch selbst schon das Meiste zum guten Vortrage beiträgt. Aus dem letzteren Grunde darf der Werth des Vortrages auch nicht überschätzt werden. Dass der Vortrag stets glänzend, bewegt, fortreissend sei, ist nicht ohne Unnatur bei einem Prediger möglich, welcher jede Woche predigen soll. Darin liegt ein grosser Unterschied zwischen dem Prediger und dem antiken, überhaupt politischen Redner. Dass durch den Vortrag andere Mängel der Predigt verdeckt werden können, ist leider wohl wahr; aber eigentlich setzt das schon ein Uebermass der Einwirkung durch den Vortrag voraus, weil es nicht recht möglich ist ohne Unwahrheit. Und nichts ist niederschlagender, als wenn sich bei ruhiger Zergliederung eines starken Eindruckes durch einen blendenden Vortrag herausstellt, dass der Eindruck nicht durch den Inhalt bewirkt ist.

§ 39.

1. Gebrauch der Stimme. Declamation.

Beim äusseren Vortrage ist Declamation und Action oder Tonsprache und Geberdensprache zu unterscheiden.

Die Declamation hat die Aufgaben, die Gedanken und Empfindungen des Predigers durch den Gebrauch der Stimme so vollkommen als möglich auszudrücken. Schon hierin liegt, dass der Prediger nicht Gedanken und Empfindungen ausdrücken darf, welche er selbst nicht hat, weil er damit zum Schauspieler, zum Lügner und

*) Quintilian XI, 2, 40, p. 279: „Si quis tamen unam maximamque a me artem memoriae quaerat, exercitatio est et labor: multa ediscere, multa cogitare, et si fieri potest cotidie, potentissimum est: nihil aeque vel augetur cura vel negligentia intercidit.“

Heuchler werden würde. Dagegen wird er den Vortrag der Gedanken und Empfindungen, welche er wirklich hat und, weil sie ihm wichtig und theuer sind, mittheilen will, so ungestört und so wirksam als möglich wünschen. Leider ist mit der Lebendigkeit der inneren Bewegung, mit der Vollkommenheit der innern Production noch nicht die Vollkommenheit der Mittheilung gegeben. Zwar ist das Innere auch für die Richtigkeit und Vollkommenheit der Mittheilung die Hauptsache. Besonders ist eine richtige Declamation unmöglich ohne diejenige geistige Durchdringung der vorzutragenden Gedanken, welche ein Gefühl und Bewusstsein hat von all den feineren Unterschieden derselben, von dem verschiedenen Interesse, welches sie nach allen Seiten hin für das Gemüth und für das Leben haben. Es ist ganz unmöglich, auch nur richtig zu betonen ohne eine solche vollkommene Durchdringung. Aber leider kann auch die höchste Innigkeit des Bewusstseins um den ganzen Gehalt der Predigt bei der Mittheilung noch vielfach gehemmt werden. So schon im Allgemeinen durch Befangenheit, Mangel an Muth und Selbstvertrauen. Dieses Hinderniss wird am erfolgreichsten bekämpft durch äusserste Anstrengung bei der Ausarbeitung der Predigt, damit dem Mistrauen gegen sich selbst möglichst der Grund entzogen werde, und durch den Gedanken, dass man ja nicht die eigene Sache führt, nicht „von ihm selbst" redet. Denn neben vielen guten Beweggründen, aus denen eine solche hinderliche Befangenheit hervorgehen kann, pflegt sie doch meistens durch eine gewisse Eitelkeit hervorgerufen zu werden, welche die eigene Person bei dem Geschäft des Predigens für etwas besonders Erhebliches ansieht, sowie aus dem Mangel an Glauben und kirchlichen Gemeinsinn, ohne welchen diese Eitelkeit nicht so weit aufkommen könnte. Bisweilen haben aber auch Befangenheit und Muthlosigkeit und in Folge davon der schlechte Vortrag nur ihren Grund in unvollkommenem Memoriren. Denn sicheres Memoriren ist eine conditio sine qua non und Hauptbeförderungsmittel jeder Vorzüglichkeit des Vortrags.

Die Lebendigkeit und Innigkeit des Vortrages kann auch durch äussere Gebrechen: eine schwache oder übelklingende Stimme, Körperschwäche, Missgestalt u. dergl. gehemmt werden. Diese Hindernisse sind jedoch glücklicher Weise, wo es nur um die Hauptsache, auf welche es bei der Predigt ankommt, gut bestellt ist, gar nicht entscheidend. Die Beispiele der berühmtesten Prediger und Redner aller Zeiten beweisen das und zugleich, wie viel man selbst dazu thun kann, diese Fehler möglichst unschädlich zu machen.

Es ist nun bei der Declamation vorzüglich auf viererlei zu sehen: auf Richtigkeit, Deutlichkeit, Accentuation und Modulation.

1) Die Forderung der Richtigkeit geht besonders auf das Ab-

legen von Provincialismen und Idiotismen. Nur das Allgemeine, nur das Correcte ist in der Predigt das Berechtigte und Nichtstörende. Als Theil des Cultus darf die Predigt auch in dieser Beziehung nicht zu sehr in das alltägliche Leben und dessen Costüm herabgezogen werden. Auch wenn es nicht darauf ankäme, gebildete Zuhörer nicht zu stören und unangenehm zu afficiren, so wird doch selbst für die Ungebildeten die reinere Sprache etwas weniger Triviales, etwas Gehobeneres und Ernsteres haben. Freilich kann man auch hierin zu weit gehen und durch Affectation, z. B. durch angenommenen Purismus in der Aussprache einzelner Consonanten, sich und Andere in wichtigeren Dingen stören.

2) Die Forderung der Deutlichkeit und Reinheit richtet sich gegen Lispeln und Stammeln. Das Beispiel des Demosthenes zeigt, wie viel durch starken Willen auch hiergegen geschehen kann. Ein anderer sehr gewöhnlicher aber leichter vermeidlicher Fehler ist das Verschlucken der Endsylben oder Endwörter. In grösseren Kirchen besonders ist eine eigene Gewöhnung und ein eigener Vorsatz nöthig, dies zu vermeiden. Auch kann schon durch die Wortstellung beim Concipiren etwas dagegen gethan werden, indem man Hauptbegriffe an's Ende der Sätze zu bringen sucht.

3) Die Accentuation oder Betonung der Wörter ist nicht bloss eine grammatische, wonach eine oder in seltenen Fällen auch wohl zwei Silben eines jeden Wortes vor den übrigen betont werden, sondern auch eine logische und rhetorische, wonach die für den Sinn eines Satzes bedeutendsten Wörter verhältnissmässig hervorgehoben werden durch verstärktes und langsameres Aussprechen. Dieses letztere, das langsamere Aussprechen der wichtigeren Begriffe und Worte eines Satzes und das schnellere Aussprechen der Nebenbegriffe, die Mannigfaltigkeit und Ungleichheit, welche daraus entsteht, unterscheidet gerade besonders den Rhythmus, welchen auch die Prosa annehmen kann und soll, von dem Versmasse, bei welchem der Rhythmus ein gleichmässiger und mehr wie bei der Musik durch Zeitmessung beherrscht ist. Der logische Accent, welcher stärker sein muss als der untergeordnete grammatische Silbenaccent aller Wörter, bestimmt sich aus dem Inhalte des Gedankens d. h. nach dem Gewichte, welches der Verstand auf gewisse Begriffe und Wörter eines Satzes nach dem Inhalt desselben legen muss. Noch verschieden davon ist der rhetorische Accent, der Ausdruck der Empfindung, welche der Redner bei einem Gedanken hat und mitzutheilen wünscht. Doch gehört dieser eigentlich schon zu

4) der Modulation der Stimme. Die Modulation geht auf alle quantitativen und qualitativen Unterschiede im Gebrauch der Stimme,

durch welche jede Ungleichheit des Inhaltes ausgedrückt und begleitet werden kann. Nun soll zwar wie in der ganzen Predigt so auch im Vortrage der Grundton von Ernst und Würde nicht fehlen [und zu vieler Wechsel würde hiermit in Widerspruch stehen]; allein innerhalb der damit gegebenen Grenzen kann gerade durch die Modulation, und zwar durch einen nach dem Inhalte bestimmten dreifachen Wechsel zwischen Schnelligkeit und Langsamkeit, zwischen Höhe und Tiefe und zwischen Schwäche und Stärke, für die Wahrheit und Wirkung des Vortrages das Wichtigste geschehen.

a) Für die Predigt wird im Allgemeinen ein langsameres Sprechen gefordert werden müssen als den Meisten im gemeinen Leben natürlich ist. Indessen braucht dies in der jetzigen Zeit kaum empfohlen zu werden, da eher ein Uebermass von Gedehntheit sehr verbreitet ist als zu schnelles Sprechen. Solche künstliche Gravität aber, besonders wenn sie noch mit Gedankenarmuth verbunden ist, wirkt unendlich ermüdend und abspannend. Es ist ein Irrthum, wenn man glaubt, die Gemeinen könnten einem lebendigeren Vortrage nicht folgen. Allein ein gemässigter Unterschied kann und soll, weil er wirksam ist, hier nach dem Inhalt gemacht werden, damit der Zuhörer die Predigt mit derselben Lebendigkeit, mit welcher sie producirt sein soll, auch aufnehme. Also ruhige, didaktische Stellen, zergliedernde, scharf charakterisirende Beschreibungen, Einwürfe, welche angeführt werden, das Gebet zu Anfang, der Eingang, wenn er vorbereitend und nicht schon festlich in festliche Stimmung eingehend ist, werden einen relativ langsameren Vortrag fordern. Lebhaftere Stellen, Ermahnungen, lyrische Beschreibungen, der raschere, erregtere Fortschritt gegen das Ende der Predigt fordern einen relativ schnelleren Vortrag. Etwas sehr Wirksames können, wenn sie in der Lebendigkeit der Reproduction angewendet werden, auch die Pausen sein, besonders wenn zugleich lange Perioden vermieden werden. Sie werden schon nach einzelnen gedankenvollen, gedrängten Sätzen viel wirksamer sein für die Aufmerksamkeit und die Erregung des Zuhörers als tautologische Wiederholungen. Noch wirksamer aber werden sie zwischen Haupttheilen sein, um dem Zuhörer die Uebersicht über das Ganze der Predigt auch äusserlich zu erleichtern. Sie werden hier sogar oft die Stelle von Uebergängen vertreten können. Freilich ist es nicht leicht, sie recht zu gebrauchen, und es giebt nicht gerade allzu viele Prediger, welche es verstehen.

b) Die Modulation der Stimme bezieht sich sodann auf die Stärke und Schwäche derselben. Die Predigt muss natürlich durchgängig so laut gesprochen werden, dass sie in allen Theilen auch einer grösseren Kirche ohne Anstrengung vernommen werden

kann.*) Auch dies macht meistens eine besondere Gewöhnung nöthig, und es kann wiederum schon beim Concipiren der Predigt durch einen gedrängten, für lauten Vortrag geeigneten Ausdruck erleichtert werden. Doch kann und soll auch hier die Darstellung des Inhaltes der Predigt durch einen Wechsel zwischen relativer Vermehrung und Verminderung der Stärke im Gebrauch der Stimme unterstützt werden. Dabei wird es besonders auf ein Haushalten mit der Stimme im Verhältniss zum Ganzen ankommen, also darauf, dass die höchste Kraft der Stimme nicht schon bei relativ unwichtigeren Dingen, etwa im Anfange der Predigt gebraucht und verbraucht werde, worauf dann nicht mehr ein Zunehmen, sondern nur ein Abnehmen möglich wäre. Gerade zu Anfang der Predigt wird ein leiseres Sprechen natürlich sein, und manche Prediger, die des Vertrauens ihrer Gemeine sonst schon gewiss sind, wissen auf diese Weise wohl eine höhere Aufmerksamkeit zu erregen. Das Sich-überschreien ist meistens für die höhere Wirkung der Predigt bei den Zuhörern wie bei dem Prediger selbst zerstörend. Die höchste Kunst wird auch hier auf dem Bewusstsein von dem Ganzen der Predigt auch in jedem einzelnen Theile derselben beruhen, weil dies allein die relative Wichtigkeit des Einzelnen und somit auch allein den relativen Grad der erforderlichen Verstärkung des Tones im Augenblicke des Vortrags richtig lehren kann. Immer wird auch die Stärke der Stimme dem Ort angepasst werden müssen, also z. B. bei Gelegenheitsreden in einem Zimmer wird nicht etwa der von der Kanzel her gewohnte Ton ohne Noth wieder eintreten dürfen.

Am meisten endlich wird sich die Modulation der Stimme beziehen auf c) Höhe und Tiefe derselben sowie überhaupt in aller qualitativen Verschiedenheit, welche sie annehmen kann. Hierin ist das Wichtigste für den Vortrag zu erreichen; aber hier gerade ist es auch am wenigsten möglich, Regeln zu geben, weil dies vorzüglich gerade den subjectiven Ausdruck der Empfindung angeht. Alle unendlich verschiedenen Gemüthsbewegungen haben möglicher Weise einen Ausdruck im Klang der Stimme, in der Gedämpftheit oder Klarheit, Festigkeit oder Bewegtheit, Höhe oder Tiefe derselben und der Art des Wechsels hierin. [Schon dass die Sprache nicht ausreicht, alle hier möglichen qualitativen Unterschiede zu bezeichnen, ist eine Bestätigung dafür, wie viel noch geschehen kann über das Hinaus, was die Sprache ausdrücken kann.] Nebengedanken und Nebenbeziehungen, welche dem Buchstaben nach gar nicht da stehen, können oft schon durch den Ton ausgedrückt werden. Freilich kann

*) Harms fordert drei L für den Vortrag: 1) Langsam, 2) Laut, 3) Lieblich, und drei W: 1) Wahr, 2) Würdig, 3) Würzig; a. a. O. p. 111 und 115.

man auch hierin zu weit gehen und in's Mimische verfallen.*) Leidenschaftliche Unruhe, Schreien, Stürmen und Tragiren, unmännliches Winseln und Süssreden, Weinen und Lachen gehören nicht auf die Kanzel.**) Treffend hat man zur Vergleichung die Orgel herangezogen, welche auch nur durch Gedanken und Töne spricht, aber nicht durch ein unruhiges Anschwellen und Nachlassen [dessen sie nicht fähig ist], und gerade dadurch einen höheren Ernst erhält.

Indessen wenn das rechte Mass gehalten wird, kann doch, wie ausgezeichnete Beispiele zeigen, zur Unterstützung des Verständnisses und damit auch der Wirksamkeit der Predigt durch die Modulation der Stimme sehr viel geschehen. Die affectvollen Stellen der Predigt werden zu den höheren Tönen führen; mit den ruhigeren, ernsteren Stellen werden die tieferen Töne besser zusammenpassen. So hat man denn wohl gerathen, mit einem mittleren Tone anzufangen, damit man eine gewisse Steigung und ein Senken der Stimme durchführen könne und nicht nach der einen oder der anderen Seite zu früh an eine Grenze komme, über welche man nicht hinaus kann. Dazu ist es aber nöthig, den Umfang seiner Stimme kennen zu lernen. Doch ist auch hier zu erinnern, dass ein jeder Vorsatz, jetzt einmal höher und nun wieder tiefer, dann lauter, dann gedämpfter reden zu wollen, gefährlich sein wird, weil er leicht zu Affectation und Schauspielerei führt. So lässt sich eigentlich auch hier nur die eine Regel geben, dass man des Inhaltes in seinen Unterschieden sich möglichst lebendig bewusst sei und dann dies möglichst lebendig auszudrücken und mitzutheilen suche. Nur was sich so von selbst und ohne Vorsatz einstellt, wird nicht vom Uebel sondern vielleicht von ausgezeichneter Wirkung sein.

Ein Hinderniss dieser Tonsprache im engsten Sinne wird ohnehin in der Regel noch durch die Grösse der Kirche und durch die Nothwendigkeit, laut genug zu sprechen, gegeben sein. Manche feineren

*) Ebrard a. a. O. p. 345: „Uncultivirte Natur ist ein Fehler, Unnatur der andere, weit schlimmere, schwerer zu bekämpfende. Schrecklich ist es, wenn ein schlechter Schulunterricht den Jüngling an das „Declamiren" im schlimmen Sinne gewöhnt hat; wenn der Arme mit geziertem, gekünsteltem Tone, bald wundersüsslich, bald furchtbar donnernd, bald leise lispelnd, bald schrecklich kreischend, bald in die Tiefe brummend, bald in Lerchenhöhe wirbelnd seinen Gallimathias vortragen zu müssen glaubt, oder in einförmigem Wellenschlage die Stimme hinauf und hinunterwiegen lässt, oder vollends die Dinge, von denen er spricht, jedesmal mit der Stimme zu malen sucht. — Der Director des homiletischen Seminars scheue die Mühe nicht, tüchtige Declamirübungen mit profanem Stoffe (denn die Predigt ist hierfür zu heilig) anzustellen und die Schlacken wegzufegen, auch mit der scharfen Lauge der Satire."

**) Harms giebt (p. 113) nur diese eine Regel: „ja nicht süsslich, nicht lächelnd." — Peter der Grosse verbot das Weinen und Lachen auf der Kanzel.

Unterschiede im Tone sind nur möglich, wenn nicht zugleich ein sehr lautes Sprechen nöthig ist. In solchen Fällen gilt dann die Regel von Harms (p. 112): „Man darf und muss ein gewisses Mass der Monotonie nicht scheuen; gehört werden, verstanden werden ist die erste Regel. Laut will es Jedermann, auch der Nahestehende haben, ein kräftiger Ton macht auch die Rede kräftig, selbst auf eine Zeit lang die an sich unkräftige Rede." *) In allen übrigen Fällen jedoch wird die Monotonie des Vortrages ein Fehler sein. Monoton aber kann der Vortrag einer Predigt durch Dreierlei werden: Dadurch, dass Alles, Wichtiges wie Unwichtiges, mit einerlei Schnelligkeit, in einerlei Stärke und in einerlei Qualität des Tones vorgetragen wird.

Noch ist bei Allem, was den Gebrauch der Stimme angeht, der Unterschied zu beachten, welcher beim Vortrage eigener und fremder, homiletischer und liturgischer Worte erforderlich ist. Man soll es am Ton erkennen können, was eigene Worte des Predigers und was liturgisch ihm gegebene sind, was er frei spricht oder vorliest, oder doch buchstäblich aus dem Gedächtniss vorträgt. Das soll aber nicht etwa heissen, dass er das gegebene Vorzulesende expedirend, mechanisch, eilig abthuend, dagegen sein eigenes Wort im Unterschied davon mit höherem innerem Interesse vortragen dürfe. Vielmehr ist eher das umgekehrte Verhältniss das richtige. Wiederum aber wäre auch das unnatürlich, wenn eine oft wiederholte liturgische Formel, etwa das Kirchengebet oder gar das Vaterunser pathetisch declamirend gesprochen würde und nicht vielmehr in Einmüthigkeit mit der Gemeine aus der Seele Aller mit einer gewissen feierlichen und erhabenen Monotonie. Besonders viel wird endlich noch auf gutes Vorlesen des Textes ankommen, was oft nicht beachtet wird. Hier ist das trockene, flüchtige Herlesen am übelsten angebracht. Vielmehr soll es sich auch schon durch den Vortrag des Textes ausdrücken und gleichsam sinnlich herausheben, dass er die Quelle der Predigt ist. Er muss gelesen werden in Gedanken an die nachfolgende Predigt mit Betonung der Worte, auf welche es diesmal ankommt. Ein vorausgehender Eingang kann die Wirkung hiervon noch erhöhen, indem er schon auf die Punkte des Textes verweist, welche in der folgenden Predigt behandelt werden. Das Lob, in welchem sich die Texterklärung öfter über den Text ergeht, kann meistens durch die Art des Vorlesens ersetzt oder doch wenigstens gut vorbereitet werden.

*) Gelegenheitsreden können darum auch schon dadurch wirksamer werden, dass bei ihnen, wenn sie z. B. in einem Zimmer gehalten werden, jede feinere Andeutung des Gefühls und der höheren Innigkeit sehr erleichtert ist.

§ 40.

2) Gebrauch des Körpers. Action.

Das Andere, was zum äusseren Vortrage gehört, ist die Action, die Geberdensprache im weiteren Sinne. Auch hier ist viel Störung möglich; und wenn auch positiv wenigstens absichtlich gar nichts geschehen könnte und sollte für die Action, so darf doch die Vermeidung alles Störenden gefordert werden. Wenn die alten Rhetoren viele Sorgfalt auf die Ausbildung mannigfacher positiver Regeln für die Geberdensprache verwendeten, und manche von ihnen wie z. B. Cicero den Rath gaben, bei Schauspielern in die Lehre zu gehen oder doch sich nach ihnen zu bilden*), so erklärt sich das aus der feineren sinnlichen und künstlerischen Ausbildung der Griechen und selbst der Römer. Auf die Predigt dies zu übertragen, verbietet die grosse Verschiedenheit, welche zwischen der gerichtlichen oder politischen Rede und der geistlichen besteht. Schon das Denken an sein eigenes Aeussere wäre für den Prediger eine Störung und eine Gefahr. Ausserdem soll leidenschaftliche Erregung weder in dem Prediger noch in dem Inhalte seiner Predigt vorhanden sein, noch bei den Zuhörern bewirkt werden. Sodann kommt auch der ruhige, prunklose Charakter der evangelischen, insbesondere der deutsch-evangelischen Kirche sehr in Betracht. Eine deutsche evangelische Gemeine wird bei weitem nicht in dem Masse wie etwa eine französische oder italienische positive Forderungen hinsichtlich der Action an den Prediger stellen und durch die Nichtbefriedigung derselben verstimmt werden; sondern nach ihrem gesunden Sinne vielmehr in der Regel durch zu viel Leistung und durch jedes Hervortreten der Absicht sich unangenehm berührt fühlen. Endlich wird auch schon durch die Bauart der Kanzeln und der Kirchen das Meiste von dem, was für die Redner des Alterthums in Betreff der Action von Bedeutung war, glücklicher Weise entbehrlich und unmöglich. Uebrigens galt doch auch schon bei den Alten hie und da die grösste Einfachheit und selbst das Zurückhalten der

*) Vergl. Fr. Chr. Schlosser, „Universalhistorische Uebersicht der Gesch. der alten Welt", Frankfurt a. M. 1826, Th. I, Abth. II, p. 84: „Demosthenes liess sich, weil er die Wichtigkeit des Geberdenspiels fühlte, schon früh von Satyrus und Eunomus, den beiden ersten Schauspielern der Zeit, Unterricht geben, blieb aber anfangs so weit zurück, dass ihm ein anderer berühmter Schauspieler, der seinen ersten öffentlichen Reden zugehört hatte, vorwarf, seine Reden seien zwar gut, seine Action aber tauge nicht. — Plutarch [Vita X, Orat. ed. Tauchnitz p. 158] erzählt, dass er sich bei diesem Schauspieler, Andronicus, dann in die Lehre gegeben und später auf die Frage, was die Hauptsache bei einem Redner sei, geantwortet habe: Die Action. Und was nächst diesem? Die Action. Und was ist denn das dritte? Die Action!"

Geberdensprache für das Würdigste und unter Voraussetzung des geistigen Gehaltes für das Wirksamste.*)

Man kann nun bei der Action die Haltung des ganzen Körpers und die Bewegung einzelner Theile unterscheiden.

1) Für die Haltung des ganzen Körpers ist eine gewisse Festigkeit und Würde zu fordern, welche dem Inhalt und dem Zweck der Predigt entspricht, und eine gewisse Leichtigkeit und der Ausdruck jenes Selbstvertrauens, welches seinen besten Grund in dem Gedanken hat, dass man nicht in einer eigenen Sache, nicht „von ihm selbst" redet, und von Eitelkeit und Aufgeblasenheit himmelweit entfernt ist. Entgegen steht dem Blödigkeit und Aengstlichkeit, welche körperliche Gründe haben und sich dann auch in Unbeholfenheit, in unruhigen und linkischen Geberden äussern kann. Am besten wird dieser zuerst durch möglichste Anstrengung bei der Ausarbeitung und beim Memoriren der Predigt und dann wiederum durch das Bewusstsein, in einem höheren Dienste zu stehen, die Nahrung entzogen. Weitere hier mögliche Fehler sind ferner zu viel und zu wenig Bewegung: ein zappelndes, unruhiges Wesen, Umherspringen von einer Seite der Kanzel zur anderen oder eine statuenartige Unlebendigkeit,

---

*) Chilon verglich den Redner, der Körper, Arme und Hände bewegte, einem Rasenden. Solon hatte beim Sprechen den rechten Arm im Mantel und so zeigte ihn auch seine Statue. Perikles stand ebenso unbeweglich auf dem *βῆμα*, einem einzigen Steine, indem er nicht einmal den Kopf bewegte und allein durch den Geist in seiner Rede wirkte. Nur das Zucken seiner Augenbrauen verglich man mit Pfeilen und ihn selbst mit dem olympischen Jupiter. Erst Kleon gebrauchte ein breiteres *βῆμα*, auf welchem er wie ein wildes Thier im Käfig bald an diesem, bald an jenem Ende tobte. Aeschines in „Timarchum" p. 258, ed. Bekker (vergl. F. Chr. Schlosser Th. I, Abth. II, p. 259) sagt: „Die alten Redner, ein Perikles, Themistokles, Aristides .... waren so weit von Allem entfernt, was mit der Einfalt zu streiten schien, dass sie das, was wir Redner jetzt alle zu thun gewohnt sind, nicht einmal thaten: die Hand ausser dem Oberkleide halten und gesticuliren: dies schien ihnen theatralisch (*θρασύ τι*), darum unterliessen sie es." Vergl. Göthe's „Wahlverwandtsch." p. 251 (Ausg. 1830, Bd. XVII): „Sie recitirte Balladen, Erzählungen und, was sonst in Declamatorien vorzukommen pflegt. Dabei hatte sie die unglückliche Gewohnheit angenommen, das was sie vortrug, mit Gesten zu begleiten, wodurch man das, was eigentlich episch und lyrisch ist, auf eine unangenehme Weise mit dem Dramatischen mehr verwirrt als verbindet." — Herder stand immer beide Hände im Priesterrock zusammengesteckt. Schiller an Körner 1787 (I, 131): „Einfach, wie sein Inhalt, ist auch der Vortrag (Herder's), keine Geberdensprache, kein Spiel mit der Stimme, ein ernster und nüchterner Ausdruck. Die Voraussetzung allgemeinen Ansehens giebt ihm Sicherheit und gleichsam Bequemlichkeit. .... Er fühlt sich als überlegenen Kopf von lauter untergeordneten Geschöpfen umgeben." — Schleiermacher fasste mit beiden Händen das Lesepult der Kanzel fest. In früherer Zeit war schon Spener und seine Schule durchaus gegen alles Gesticuliren gewesen.

welche sich meistens zugleich mit Monotonie jeglicher Art zu verbinden pflegt. Dahin gehört auch der Mangel an aller selbständigen Haltung, z. B. ein beständiges Sich-anhängen oder Aufstützen etwa auf die Kanzelbrüstung, dessen gewöhnlichste Folge das Krummstehen sein wird. Das wird man sich schon deshalb abgewöhnen müssen, oder besser sich gar nicht angewöhnen dürfen, weil zuweilen auch ohne Brustwehr ganz frei stehend geredet werden muss, z. B. vor dem Altar oder bei Grabreden. In solchen Fällen wird man etwas vermissen und dadurch gestört werden, wenn man gewöhnt ist, sich aufzustützen. Einzelne üble oder mindestens überflüssige Angewöhnungen können sich auch auf dem Gange zu und von der Kanzel zeigen. Unschicklich ist ebensowohl ein hastiges Hinlaufen oder Zurücklaufen [gleichsam als freue man sich, zu Ende gekommen zu sein]. Aber noch schlimmer ist die Carricatur der Gravität und Würde: gebeugter, gedankenschwerer Gang, Stillestehen oder Zögern, z. B. auf den Stufen der Kanzeltreppe. Das sind Kindereien, die bloss da vorkommen können, wo von Gedankenschwere ganz gewiss niemals die Rede gewesen ist. Wem es mit der Predigt selbst ein rechter Ernst ist, wird von selbst die rechte Mitte finden. Wer sodann bei der Ankunft auf der Kanzel das innere Bedürfniss hat, sich zum Gebet niederzubeugen, der thue es; wer aber nicht (freilich dürfte das meistens ein Zeichen grosser Gleichgültigkeit sein), der unterlasse es, damit er nicht gleich seine Predigt mit einer blossen leeren Geberde anfange. Es kann hier wieder an das Wort Spener's über die Gefahr des öffentlichen Betens für denjenigen erinnert werden, welcher sonst nichts vom Beten weiss [siehe oben § 29, p. 515]. Dasselbe gilt vom Schlussgebet. Ganz entbehrlich aber ist, was einige thun, sich zuerst vor der Gemeine oder gar nur vor dem Kirchenpatron, wenn er anwesend ist, zu verneigen, weil damit der Standpunkt verlassen wird, dass der Prediger in höherem Auftrage redet.

2) Bei der Bewegung der einzelnen Glieder können nur der Kopf, die Arme und die Hände in Betracht kommen. Je mehr man aber hier in's Einzelne kommt, desto dringender wird nöthig, nur Natürlichkeit und Ablegen des Störenden zu fordern.

So vor allem a) bei den Bewegungen des Kopfes und bei dem, was Geberdensprache im engeren Sinne,*) (Ausdruck der Gesichtszüge, Augen etc.) heissen kann. Allerdings erinnert man sich gern bei ausgezeichneten Predigern, welche man gehört hat, auch ihrer Gesichtszüge, und dies hat wohl Manche verleitet, hier auch positive Forderungen zu machen. Allein man würde sich solcher Männer nicht

*) Das widerwärtige Wort „Mienenspiel" ist hier besser zu vermeiden.

mit Freude und Dankbarkeit erinnern können, wenn auch nur ein Schatten von Absicht dabei gewesen wäre. Selbst was die Ablegung des Störenden betrifft, so warnt z. B. Köster mit Recht, dass man ja nicht etwa durch den Spiegel beobachten wolle, ob man Störendes an sich habe*); sondern ein Freund, den man höre, sei da ein viel besserer Rathgeber.

Störende Angewohnheiten können sich wieder in zu viel oder zu wenig Bewegung des Kopfes zeigen. Kopfschütteln, Kopfnicken, wildes Umherwerfen oder Zurückwerfen des Kopfes ist zu misbilligen. Ebenso starres Festhalten und Richten des Kopfes immer nur auf einen bestimmten Punkt, schon weil es den Prediger sehr zu seinem eigenen Schaden von einer geistigen Wechselwirkung mit den Zuhörern abschneidet. Es giebt Prediger, welche ihre Zuhörer nicht ansehen können ohne dadurch gestört und zerstreut zu werden. Anderen wieder ist jene Wechselwirkung Bedürfniss. Ihr ganzes Predigen erhält durch den Anblick der Gemeine, durch Wahrnehmen des Ausdrucks auf den Gesichtern der Zuhörer einen höheren Aufschwung. Diese letzteren sind viel besser daran und viel befähigter zu Rednern. Indessen lässt sich da nichts vorschreiben, als dass man sich um jene Wechselwirkung bemühe. Man kann sogar auch in dem Ansehen der Zuhörer zu weit gehen. Das Umhergaffen in der Kirche, das Suchen und Ueberzählen vor dem Anfang der Predigt ist eine höchst widerwärtige Gewohnheit, weil sich in Nichts so offen Gleichgültigkeit also eigentliche Schamlosigkeit in der Behandlung der ganzen Predigt ausdrückt. Fast noch schlimmer aber ist ein (nicht natürlicher sondern) bloss angenommener körperlicher Ausdruck von Demuth. Das Kopfhängen ist im schlimmen Sinne ja schon sprichwörtlich geworden nach Jes. 58, 5; Jer. 48, 39; Sir. 19, 39; Matth. 6, 16.

Unter den üblen Gewohnheiten, die im Ausdruck der Gesichtszüge möglich sind, ist ein gewisses begleitendes Lächeln eine der widrigsten, weil sich meistens die äusserste Selbstgefälligkeit und das völlige Vergessen des Zweckes der Predigt darin kund giebt. Auch das Schliessen der Augen ist nicht gerade zu empfehlen. Allzuheftige innere Bewegung oder Rührung**) wird jeder natürlich Empfindende lieber verbergen als sichtbar werden lassen, also auch Gelegenheiten, wo er vor sich selbst

*) Ebrard hält das für thunlich „zur Abgewöhnung hässlicher, verzwickter Gewohnheiten, nicht zum Einlernen gekünstelter Gesten". Nur müsse dabei ein profaner Stoff des Vortrages gewählt werden, p. 345.

**) Dass Peter der Grosse das Weinen auf der Kanzel verbot, wurde bereits § 39 erwähnt, Harms sagt dagegen, das Wort: „Weinet mit den Weinenden" gelte mehr als Czaarenwort (114). Auch bei Homer steht geschrieben: *ἀγαθοὶ πολυδάκρυες ἄνδρες*.

nicht sicher ist, vermeiden oder, wie Harms (p. 114) räth, wenn er merkt, dass er die Gewalt über sich verliert, lieber wo möglich mit einer Aposiopese abbrechen. Auf künstliche Weise aber Rührung bei sich und Andern hervorzurufen, wäre ein niedriges Komödiantenkunststück. Noch ist der Gewohnheit zu erwähnen, dass viele beim Gebet oder bei allem, was damit verwandt ist, die Augen zum Himmel wenden und meinen, dass dies zum richtigen Vortrag desselben gehöre. Allein für die meisten wird dies gerade beim Gebet etwas Unnatürliches und Gewaltsames haben, und diese sollen es lieber unterlassen.

b) Noch mehr Störung vielleicht ist möglich durch die Gesticulation, durch Bewegung der Arme und Hände beim Vortrage. Die Unerlässlichkeit der Gesticulation für die Wirkung der Predigt wird sich kaum nachweisen lassen. Es hat ausgezeichnete Prediger gegeben, welche jede Art von Gesticulation beim Predigen unterliessen, und bei denen dies nicht ein Mangel war, welcher nur deshalb nicht auffiel, weil er durch andere Vorzüge ersetzt wurde. Da es indessen vielen Menschen natürlich und unwillkürlich sein wird, ihre Worte mit Bewegungen der Arme und Hände zu begleiten und zwar in zunehmender Weise, jemehr ihre innere Lebhaftigkeit wächst, so wird sich auch nichts gegen diese Bewegungen sagen lassen. Zudem können sie unleugbar als Aeusserungen höherer Lebhaftigkeit und höheren Interesses zur Vermehrung der Wirkung der Predigt beitragen und werden aus diesem Grunde auch gewöhnlich erwartet. Natürlich verhält es sich mit ihnen genau so wie mit den rednerischen Figuren: sie passen nur bei erregteren Stellen und sind unwahre Manier bei ruhigeren.

Alle Forderungen, welche in dieser Hinsicht gemacht zu werden pflegen, gehen wiederum zunächst nur auf Vermeidung des Unnatürlichen und durch positive Hässlichkeit Störenden. So schon die allgemeine Forderung, dass nicht zu viel gesticulirt, nicht ununterbrochen mit beiden Armen durch die Luft gefahren werde, weil sonst der Zweck, die Hervorhebung des Wichtigen und Lebhafteren, verloren geht. Gerade zu unschicklich würde es sein, den Text oder anderes Liturgische, das vorgelesen wird, mit Gesten zu begleiten. Bei solchen Stücken darf bloss durch Betonung eine Variation des Vortrages versucht werden. Noch unschicklicher wäre der Gestus beim Gebet. Hier soll vielmehr die Ruhe und Sammlung äusserlich auch durch den Wegfall alles Agirens der Hände ausgedrückt werden.

Eine weitere Forderung ist dieser verwandt: nicht einförmig zu gesticuliren d. h. nicht immer ein und dieselbe Bewegung zu machen.*)

*) Ebrard a. a. O. p. 345: „Erst wird der rechte Arm sanft emporgeschwungen; dann, während sich dieser senkt, hebt das Räderwerk den linken

Alles, was man dem Prediger leicht nachmachen kann, wird störend und zuweilen selbst komisch wirken. Auch erweckt es leicht den Schein der Gedankenlosigkeit. Weiter darf man nicht unbeholfen und linkisch gesticuliren, also auch nicht immer nur mit einem Arm und mit einer Hand, nicht steif, nicht eckig, nicht hölzern. Ammon fordert insbesondere, dass die Arme nicht (wie beim Reiten) am Körper anliegen sondern sich frei bewegen sollen, dass sie dann aber auch nicht in ganz geraden Linien meilenzeigerartig sich emporrecken noch umgekehrt im Ellenbogen spitze oder rechte Winkel bilden, sondern nur in stumpfen Winkeln sich halten und zwar nicht von aussen nach innen sondern in der Regel von der Brust und von unten her nach aussen. Doch werden diese Regeln fast schon zu positiv. Eine kraftvolle, rasche Bewegung, welche unwillkürlich erfolgt, wird immer ein ächteres Zeichen innerer Bewegung sein als alle noch so ästhetisch schönen Wellenbewegungen. Die alten Redner wollen, dass die Arme nicht über den Kopf, andere, dass sie nicht über die Augen erhoben werden. Ammon unterscheidet drei verschiedene Höhen, bis zu welchen etwa die Hand sich natürlicher Weise erheben werde: eine leichte Hebung vom Kanzelpulte, dann eine mittlere, endlich die höchste nicht bis über die Augen (welche aber bei Leibe nicht abmessend danach sehen dürfen). Eine andere Forderung erinnert, dass die Bewegungen nicht ankündigend vorhergehen noch auch nachträglich erst folgen sollen. Für die Hände insbesondere wird gefordert: keine geballten Fäuste, kein Aufschlagen auf die Kanzelbrüstung, keine gespreizten Finger, kein Zusammenklatschen der Hände, kein Zupfen und Zerren an der Kanzelbekleidung u. s. f.

Wollte man nun doch noch einen Schritt weiter gehen und positive Vorschriften über die Gesticulation zu geben versuchen, so müsste auch hier wieder alles zurückgeführt werden auf die Forderung der Uebereinstimmung mit dem Inhalte, also insbesondere mit dem Gemüthszustande des Predigers. Und da muss jede individuelle Freiheit gestattet sein, welche nicht störend ist, weil bei den verschiedenen Menschen dieselben Stimmungen verschiedene Aeusserungen haben werden. Bei vielen indessen wird doch auch dieselbe Aeusserungsweise sich finden; diese aber kann nur annähernd beschrieben werden. Zweifel und Ungewissheit z. B. werden sich äussern können in kurzen, abgestossenen, gleichsam unterbrochenen Bewegungen der Hand; Festig-

empor; bei passender Stelle tritt ein Druck der Hand auf das Pericardium (denn das Herz hat nichts damit zu schaffen!) ein; wieder einmal weist der Zeigefinger (der sich aber ja nicht über die Höhe der os lacrimale heben darf!) sanft und bedeutsam gen Himmel; kurz, ein wohldressirter Affe könnte es nicht schöner machen."

keit der Ueberzeugung etwa in einem entschiedenen Niederfahren mit der Hand; Misbilligung in ablehnenden, zurückschiebenden Bewegungen mit nach aussen gekehrter innerer Fläche der Hand; Furcht und Besorgnisse in sehr verminderter und ganz unterbrochener Bewegung, auch wohl, ähnlich wie bei Einwürfen, in einer leichten Veränderung der sonst vorherrschenden Stellung, in einem Zurück- oder zur Seitetreten; Wünsche und Sehnsucht hingegen in einem Vordrängen und Sich-vorwärts-bewegen*) u. s. f. Köster**) bemerkt noch, dass „die seitwärts gehende Action der Arme hauptsächlich die innere Thätigkeit des Predigers bezeichne, die vorwärts gehende aber seine Verbindung mit der Gemeine". Eine Steigerung der letzteren würde, z. B. bei ermahnender Rede, das Sich-herüber-wenden gleichsam an einen Theil der Gemeine sein.

Noch kommt der Unterschied zwischen unbestimmter und bestimmter Action oder Gesticulation in Betracht. Unbestimmt ist eine solche Action, welche zu dem Vorgetragenen in keinem näheren, dasselbe copirenden oder durch speciellere Bezeichnung unterstützenden Verhältniss steht. Bestimmt ist dann eine solche, wo durch die Bewegung noch ein Audsruck für das in Worten schon Ausgedrückte gesucht wird. Die genannten Aeusserungen für verschiedene Gemüthszustände würden demnach schon zur bestimmteren Action gehören. Dahin gehören ferner für Bezeichnung von Antithesen oder von Einwürfen und deren Widerlegung die geschiedene Bewegung zuerst des einen und dann des anderen Armes, welchen Wechsel Schott (Th. III, Abth. II, wohl etwas zu weit gehend) selbst zur Scheidung von Vordersatz und Nachsatz anwendbar findet. Ferner das Erheben der Hand oder eines Fingers bei Ermahnungen und Warnungen, das Deuten auf Brust und Herz bei Versicherungen. Dann alle nachahmenden Bewegungen, z. B. von oben nach unten, wo auch nur figürlich von einem Versenken, Unterdrücken, Bekämpfen die Rede ist, das Hindeuten zum Himmel, wenn von Gott, Unsterblichkeit u. s. f. gesprochen wird. Dergleichen kann, wenn es mit unwillkürlicher Lebendigkeit erfolgt, einen starken Eindruck machen. Aber man gehe nicht zu weit darin und mässige auch selbst das, was wirklich natürliche Lebhaftigkeit mit sich bringt, damit man ja nicht in ein spielendes, mimisches Wesen hineingerathe. Auch meine man ja nicht, es dürfe nun der entsprechende Gestus niemals unterlassen, niemals z. B. von Herz und Gewissen geredet werden, ohne dass die Hand auf die Brust gelegt werde

---

*) Schott a. a. O. Th. III, Abth. II, p. 314 ff.

**) Fr. Burch. Köster, „Lehrb. der Pastoralwissenschaft", Kiel 1827, p. 304.

u. s. f.*) Beim Eingange der Predigt, wenn er einen ruhigeren Charakter hat und Prediger und Gemeine selbst noch ruhiger sind, würde ein wie auf Befehl sogleich beginnendes Gesticuliren wohl in der Regel naturwidrig sein.

Die Hauptsache ist und bleibt aber immer die, dass es dem Prediger wirklich Ernst sei mit dem Zweck der Predigt. Dies und ein berechtigtes Selbstgefühl wird immer am besten von selbst schon die rechte Leichtigkeit und Einfachheit der äusseren Erscheinung zur Folge haben. Berechtigt ist aber nur dasjenige Selbstgefühl, welches sich auf die gewissenhafteste Anstrengung für die Dinge gründet, die wichtiger sind als alles Aeussere. Von der mühseligen und kleinlichen Aufmerksamkeit auf das Aeussere gilt das Wort Gal. 6, 8: „Wer auf sein Fleisch säet, der wird von dem Fleisch das Verderben ernten. Wer aber auf den Geist säet, der wird von dem Geist das ewige Leben ernten!“

---

*) Bei Casualreden werden, besonders in einem engen Raume, keine oder nur geringe Bewegungen der Arme angemessen sein, wie es dabei ja auch der lauten Kanzelsprache nicht bedarf.

Halle. Druck von E. Karras.





